Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen elfte Folge herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
in Nymwegen.

Heft 10/12.

Dr. Ignaz Rohr,
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
in Tübingen.

Sünde und Buße im Alten Testament

Von

Prof. Dr. Andreas Eberharter
in Salzburg

Printed in Germany

Münster in Westfalen
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. **Ein Broschürenzyklus,** begründet von Dr. Joh. Nikel, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese an der Universität Breslau, und Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese an der Universität Tübingen. Von der 5. Folge ab hrsg. von Dr. Ignaz Rohr, Tübingen und Dr. Paul Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese, Nymwegen, gr. 8°. Preis der Folge (12 Hefte) 5,40, geb. in Orig.-Bd. 7,50.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,60
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,60
3. Dr. I. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,60
4. Dr. I. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,60
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,60
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,60
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,60
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,60
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,60
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,60
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,60
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,60

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,60
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,60
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,60
4. Dr. I. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,60

5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,20

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,60

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,20

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,60
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,60
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,60

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,60
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,60

3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,20

5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,20

7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,60

8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,20

10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,60
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,60
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,60

Biblische Zeitfragen
Elfte Folge / Heft 10/12

Sünde und Buße im Alten Testament

Von
Prof. Dr. Andreas Eberharter
in Salzburg

Erste und zweite Auflage

Münster in Westf. 1924
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Inhalt zu Heft 10/12.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 12. Aprilis 1924.

Meis,

Nr. 2104. Vicarius Eppi Gnlis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Die Bücher des Alten Testamentes sind die historischen Zeugen des Verkehrs Gottes mit der Menschheit, angefangen von der Erschaffung des Menschen bis zum Erscheinen des Messias. Weil sie das Siegel göttlicher Beglaubigung an sich tragen, sind sie zugleich die wertvollsten Urkunden der Religionsgeschichte.

Der Verkehr zwischen Gott und den Menschen hat im Wandel der Zeiten nicht unerhebliche Veränderungen zu verzeichnen (Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis Hebr 1, 1). Diese waren bedingt einerseits von Gottes freiem Ratschluß, anderseits von dem Verhalten des Menschen zu Gott. Letzteres gestaltete sich nicht immer so, wie es Gottes heiligem Willen entsprach. Im Gegenteil. Die Bibel berichtet uns schon im 3. Kapitel der Genesis, daß bereits die ersten Menschen ihrem Schöpfer den Gehorsam verweigerten, sündigten. Das war der Anfang. Wie die biblischen Urkunden zu berichten wissen, verläuft die Urgeschichte, die Patriarchengeschichte und später die Geschichte des von Gott auserwählten Volkes in stetem Wechsel der Abkehr von Gott und der Sehnsucht, dessen Huld und Freundschaft wiederzugewinnen. So wird nach einer Seite hin die Heilsgeschichte zur Darstellung von Sünde und Buße. Dieselbe weist aber keinen systematischen Charakter auf. Die Anschauungen und Lehren von Sünde und Buße sind vielmehr in die Geschichtsdarstellung verwoben oder bilden einen Teil der Theologie und Moral des Alten Testaments. Daher ist eine systematische Darstellung dieses Gegenstandes ohne Zweifel geeignet, einen tieferen Einblick in den reichen Inhalt der Bibel zu sichern.

---

1. Teil. Die Sünde im Alten Testament.

§ 1. Der Ursprung der Sünde.

In der Bibel des Alten Testaments finden wir 37 Nomina für Gedanken, Worte und Werke, die wir als Sünde zu bezeichnen gewohnt sind. Die biblischen Schriftsteller waren sichtlich bemüht, das Übel der Sünde nach allen Seiten hin zu beleuchten, ihren Ursprung und ihr Wesen aufzudecken, ihre Art und Schwere darzustellen, ihre Wirkungen und Folgen zu schildern. Vor allem strebten sie darnach, den Ursprung der Sünde aufzuzeigen. Sie taten dies oft in einer Art und Weise, die uns ungewohnt ist. Die Folge davon war, daß man den atl Schriftstellern eine Auffassung vom Ursprung der Sünde zuschrieb, die ihnen vollkommen fernlag.

1. Man hat behauptet, daß in Altisrael die heidnische Anschauung gang und gäbe war, daß die Gottheit den Menschen betöre und zur Sünde reize. Wir sind daher zunächst genötigt, den Beweisen nachzugehen, welche obige Behauptung erhärten sollen. Diese werden jenen Schriftstellen entnommen, welche wie Gn 22, 1 besagen, daß Gott Abraham versucht hat, ferner jenen, welche Gott als Urheber der Verhärtung des Herzens bezeichnen. Solche sind: Ex 4, 21; 7, 3; 10, 1. 20. 27; 14, 4. 8, nach denen Gott es war, der das Herz des Pharao verhärtet hat. Ebenso heißt es von den Kanaanitern (Dt 2, 30; Jos 11, 20), daß Jahwe ihr Herz verhärtet habe. Endlich sind es die verschiedenen Ausdrucksweisen, die in der atl Bibel begegnen, um den Ursprung der Sünde aufzuzeigen. So lesen wir Richt 9, 23, daß Gott einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem entsandt habe, so daß letztere gegen ihn sich auflehnten.

Richt 14, 4 wird erzählt, daß Samson mit einer Philistäerin sich verheiratete, und zwar, wie die Bibel sich ausdrückt, ging der Antrieb dazu vom Herrn aus. Eine solche Ehe entsprach nicht der herkömmlichen Sitte.

1 Sm 2, 25 wird berichtet, daß die Söhne Helis gegen die Ermahnungen ihres Vaters taube Ohren hatten und als Grund hierfür wird angegeben: „weil der Herr sie vernichten wollte".

1 Sm 16, 14 heißt es von Saul: „Und der Geist des Herrn wich von Saul und es überfiel ihn ein böser Geist vom Herrn." 1 Sm 16, 15f. 23; 18, 10; 19, 9 heißt dieser Geist ausdrücklich „der böse Geist Gottes". Dieser war die Ursache, daß der König Saul David verfolgte und ihn zu töten trachtete.

1 Sm 26, 19 sagt David zu Saul: „Wenn der Herr gegen mich dich reizt, so steige der Geruch des Speiseopfers empor, wenn es aber Menschen sind, so sollen sie verflucht sein vor dem Herrn.“

Der Rat Achitophels, daß Absalom sich zu den Kebsweibern Davids begeben soll, wird 1 Sm 16, 23 als Gottes Rat bezeichnet.

2 Sm 24, 1 heißt es: „Und der Zorn des Herrn ergrimmte wiederum gegen Israel und er reizte David, indem er sprach: ‚gehe hin und zähle Israel und Juda‘.“ Vgl. 1 Chr 21, 1; 27, 24 [1]).

2 Sm 26, 10 spricht David, als Semei ihn verwünschte: „Der Herr hat ihm befohlen, daß er David fluche, und wer wagt es zu fragen, warum er solches getan hat“.

3 Kg 11, 29—34 wird die Empörung Jeroboams auf Gott als Urheber zurückgeführt.

3 Kg 12, 15 bezeichnet es als Schickung Gottes, daß Roboam den Wünschen des Volkes nach der Erleichterung der öffentlichen Abgaben nicht entgegenkam. Dies hatte, wie bekannt, den Abfall der zehn Stämme vom Hause Davids zur Folge.

Nach 3 Kg 22, 19—24 wird Achab durch einen Geist, der im Auftrage Gottes handelte, getäuscht.

4 Kg 24, 20 coll Jer 52, 3 erzählt, daß Gottes Zorn den König Sedekias zum Abfall vom König von Babel verleitete.

Der Prophet Jes 6, 10 sagt, daß Gott es ist, der das Herz des Volkes gefühllos macht, seine Ohren verstopft und seine Augen verschließt, auf daß es nicht sehe, höre und zur Einsicht komme und so Heilung finde.

Nach Jes 9, 7 f. ist Gottes Zorn die Ursache, daß die Bosheit des Volkes wie Feuer brennt.

Jes. 28, 13; 29 10 heißt es, daß Gott das Volk der Sünde überlasse, auf daß es zugrunde gehe. Jes 63, 17 klagt das Volk: „Er (Jahwe) hat uns abirren lassen von seinen Wegen, hat unsere Herzen verhärtet, daß wir ihn nicht fürchten.“

Ez 24, 9 spricht der Herr: „Ich habe den Propheten getäuscht und ich will meine Hand gegen ihn ausstrecken und ihn austilgen aus der Mitte meines Volkes Israel.“

Ez 20, 25 heißt es abermals: „Ich“, also spricht der Herr, „gab ihnen Gebote, die nicht gut waren, und Satzungen, durch die sie nicht lebten.“

1) Die Stelle wird wegen der Variante in 1 Chr 21, 1 noch an anderer Stelle zu besprechen sein.

Os 5, 12 spricht der Herr: „Ich bin für Ephraim wie eine Motte und wie Fäulnis für das Haus Juda.“

Zach 8, 10: „Ich schickte es,“ spricht der Herr, „daß alle Menschen gegeneinander wären.“

Der Psalmist betet Ps 69, 28: „Füge Sünde zu ihrer Sünde und laß sie nicht in deine Gerechtigkeit kommen.“

Prv 16, 4: „Alles hat der Herr seinetwegen gemacht, auch den Gottlosen für den bösen Tag.“

Job 12, 20: „Er (Jahwe) schafft weg die Lippen der Wahrhaftigen und nimmt den Greisen die Lehre.“

Job 12, 24: „Er nimmt weg die Einsicht der Fürsten und täuscht sie, daß sie in der weglosen Einöde wandeln.“

Job 17, 4: „Ihr Herz hast du der Einsicht verschlossen, darum läßt du sie nicht siegen.“

Nach 2 Chr 25, 16 spricht der Prophet, den der Herr zum König Amasias sandte: „Nun weiß ich, daß der Herr den Plan hat, dich zu töten, weil du dieses getan und nicht gehört hast auf mein Wort.“

Es werden für die oben erwähnte Anschauung, daß Gott der Urheber der Sünde sei, auch noch aus der späteren Literatur Stellen angeführt, z. B. Koh 6, 10; 7, 29; 9, 1, ferner Dn 7, 8. 25; 8, 10. 23; 11, 31. 36, und endlich Sir 15, 11 a. 12 a. Indes beruht dies zum Teil auf einem Mißverständnis, zum Teil geht man von falschen Voraussetzungen aus. Was ist nun von diesen Beweisen zu halten?

Es leuchtet von selbst ein, daß diese Stellen, im Lichte der späteren religiösen Erkenntnis betrachtet, nicht die geringste Schwierigkeit bieten und, wie die Tatsachen zeigen, nicht geboten haben. Doch darum handelt es sich hier nicht. Was hier in Frage steht, ist: Wie haben die Hebräer bzw. deren Schriftsteller, welche diese Redewendungen gebrauchten, ihre Worte verstanden? Glaubten sie wirklich, daß Gott der Herr die Sünde der einzelnen sowohl als die Sünden des Volkes verursacht habe, um sie nachher dem Verderben preiszugeben? Um diese Frage zu beantworten, ist es nicht notwendig, auf die einzelnen angeführten Stellen einzugehen und sie des langen und breiten zu behandeln, sondern es genügt, die Gottesvorstellung, welche die alttestamentlichen Schriftsteller uns vor Augen führen, näher zu betrachten, um ein richtiges Verständnis für ihre Redeweise zu gewinnen. Demnach handelt es sich darum, einen Einblick zu bekommen, welches Bild die alttestamentlichen Schriftsteller anderweitig von Jahwe entwerfen.

Vor allem muß zugegeben werden, daß Gott am Anfang sehr menschlich gedacht wird. Der Abstand zwischen Gott und den Menschen

scheint gering, denn Gott verkehrt und spricht mit den Urvätern (Gn 3, 1—15; 4, 4—16). Er erscheint den Patriarchen und tut ihnen seine Ratschlüsse kund (Gn 12, 1—4. 7; 13, 14—18 usw.). Mit Moses verkehrt er „von Angesicht zu Angesicht“ (Ex 33, 11; Dt 34, 10). Er redet mit ihm von Mund zu Mund und dieser schaut die Gestalt Jahwes (Nm 12, 8). Nach Ex 38, 18 bittet Moses, Jahwes Herrlichkeit schauen zu dürfen, worauf ihm Jahwe erklärt, von Angesicht dürfe er ihn nicht schauen, aber seine Rückseite darf er sehen (Ex 33, 20—23). Gott wird als Hirt und Engel (Gn 48, 15 f.), als Vater (Ex 4, 22), als Kriegsheld (Ex 15, 3. 21), als Herrscher (Richt 8, 23 f.) bezeichnet. Jahwe gilt als Spender des Getreides und der Naturgüter (Gn 27, 28). Sobald man sich Jahwe als Persönlichkeit dachte, lag es nahe, menschliches Denken und Empfinden auf ihn zu übertragen. Dies geschah, um den in keiner Naturerscheinung versinnlichten Gott für Menschen, welche in einfachen und schlichten Verhältnissen lebten und an abstrakte Denkarbeit weder hinsichtlich ihrer natürlichen Veranlagung noch mit Rücksicht auf ihre geistige Entwicklung gewöhnt waren, verständlich zu machen. Trotz dieser kindlich naiven Darstellungsweise bleibt aber Gott immer ein für sich bestehendes Wesen, das über die Natur und die menschliche Sphäre hinausgehoben ist. Er erscheint als gegenwärtige, wirksame Persönlichkeit, welche die Menschen weit überragt. Ja noch mehr. Nicht nur ist er über die Menschen hoch erhaben, er duldet neben sich auch keinen anderen Gott (Ex 20, 2). Wie ernst dies gemeint ist, geht klar hervor aus dem Ausrottungsbefehl, der gegen die Kanaaniter erlassen wird (Nm 33, 52; Dt 7, 1 f.; Richt 2, 2), aus dem Bundes- und Eheverbot mit den Kanaanitern (Ex 34, 12. 16; Dt 7, 2—4). Die Intoleranz Jahwes gegen fremde Götter zeigt sich schon lange vor dem Auftreten der Schriftpropheten. Beispiele von besonders eindrucksvoller Art liefern die Kämpfe der Propheten Elias und Eliseus (3 Kg 18, 21—40; 4 Kg 1, 2—7. 9 f.).

Aber nicht nur ist Jahwe von allem Anfang an eine die Menschen und Götter überragende Persönlichkeit, er ist ein ethischer Gott, d. h. er steht zu seinen Verehrern in einem sittlichen Verhältnis. Demgemäß wendet er sich zuvörderst an die Willensbetätigung des Menschen und verlangt von ihm autoritativ sittliche Handlungsweise (Gn 2, 17; 4, 7; 17, 1; Ex 20, 1—20; Ex 21—23; 34, 11—27; Dt 5, 6—22). Die Grundsätze über das sittliche Verhalten gegen die Mitmenschen sind ohne Zweifel uralt (Os 4, 1 f.). Jahwe begnügt sich nach der Darstellung der alttestamentlichen Schriftsteller aber nicht bloß damit, gesetzliche Anordnungen zu treffen, sondern er will auch, daß dieselben durchgeführt werden. Daher zieht er die Übertreter seiner Satzungen ohne Rücksicht

auf die Person und Zahl zur Rechenschaft (Gn 4, 9 f.; Ex 32, 7 f.; Nm 12, 4—10; Jos 7, 12—25; 2 Sm 12, 1—10; 3 Kg 17, 1—8).

Jahwe straft die Sünde (Gn 3, 16—19; 4, 11 f.; 6, 5—8. 13; 11, 1—9; 18, 20 f. 29; 38, 7. 10; 42, 21 f.; Nm 16, 1—4. 30—34; 20, 12; 25, 1—11; Jos 7, 11—13; Richt 9, 56 f.; Kap 19—21; 1 Sm 2, 30—35; 2 Sm 12, 11 f.; 2 Sm 21, 1—10; 3 Kg 17, 2—8; 18, 1 usw.). Jahwe gilt als Schutzgott des Rechts (Gn 24, 3; 31, 49—54; Jos 9, 18; Richt 19, 27).

Jahwe offenbart sich als Hort der Unterdrückten und Rechtlosen (Gn 16, 7—9; 20, 3; 29, 31; 2 Sm 12, 9; 3 Kg 21, 17—27).

Jahwe bewahrt vor der Sünde (Gn 20, 6; Ex 20, 20; 1 Sm 25, 26).

Jahwe vergibt die Sünde (Nm 14, 18—30).

Die Sünde muß vor Jahwe bekannt werden (Jos 7, 19 f.; Richt 17, 2 f.; 2 Sm 12, 13; 24, 10).

Die Hilfe Jahwes ist an die Tugend und die Rechtschaffenheit geknüpft (Gn 19, 18—29; 31, 9; 32, 10; Nm 12, 3. 7; 14, 24; Jos 14, 8—13 usw.).

Diese Anschauungen über Jahwe haben nicht erst die Schriftpropheten zur Geltung gebracht, sondern werden von ihnen als bekannt vorausgesetzt. Sie knüpfen an die bereits gangbaren Vorstellungen über Jahwe an, wenn sie ihn als Prinzip der Heiligkeit und Hort der Gerechtigkeit bezeichnen. Mit Recht schreibt J. Hehn[2]: „Die Propheten haben Jahwe nicht, wie jetzt zumeist behauptet wird, aus einer Naturgottheit zur sittlichen Persönlichkeit erst umgebildet, sondern sie kämpfen für längst zu Recht bestehende und darum nicht eigentlich bestrittene Forderungen.“ Dies darf, im Grunde genommen, nicht überraschen, da ja auch die Götter Babels wenigstens mit Rücksicht auf die elementarsten Pflichten des Menschen gegen den Menschen als Beschützer der sozialen Gerechtigkeit betrachtet wurden. Auf der zweiten Tafel der Beschwörungsserie „Surpu“, einer Art Beichtspiegel, sind die Sünden gegen den Nebenmenschen angeführt und werden der Strafhoheit der Götter unterstellt.

„Im altarabischen Heidentum“, bemerkt E. Sellin[3]), „wurde Allah nicht nur als wachend über das Recht, sondern auch über die Moral gedacht. Der Gedanke an ihn, die Furcht vor ihm hielt den Araber nicht nur vor Raub und Mord, sondern auch z. B. von Betrug und Verrat zurück.“

---

[2]) Die biblische und babylonische Gottesidee 345.

[3]) Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I 223.

Daher betont J. Robertson[4]) mit berechtigtem Nachdruck: „Jahwes Charakter war moralisch nach seiner ursprünglichen Auffassung."

Hieraus ergibt sich von selbst, daß Jahwe nach der Vorstellung der alttestamentlichen Schriftsteller nicht als Gottheit betrachtet wurde nach Analogie der Heiden, die ihren Göttern nach Menschenart Fehler und Unvollkommenheiten andichteten, sondern daß er als Prinzip der Sittlichkeit, frei von menschlichen Fehlern und Schwächen angesehen wurde. Im Hinblick darauf, wie Jahwe von den alttestamentlichen Schriftstellern geschildert wird, muß es nicht nur als unwahrscheinlich, sondern als ausgeschlossen gelten, daß sie ihn als Urheber der Sünde betrachtet haben. Aber wie erklären sich dann die obigen Redewendungen? Schon der Umstand, daß die Ausdrücke, welche Gott gleichsam als Urheber der Sünde bezeichnen, auch noch im spätern Schrifttum Israels wiederkehren, wo die Gottesvorstellungen durch die Tätigkeit der Schriftpropheten ohne Zweifel geläutert waren und Jahwe, wie allgemein zugegeben wird, ein ethischer Gott war, hätte den Schlüssel zu einer richtigen Auffassung geboten. Die Gründe, warum dies vielfach nicht geschehen ist und geschieht, sollen hier nicht weiter erörtert werden. Zweifellos ist, daß in der Persönlichkeit Jahwes ein klaffender Widerspruch uns entgegentritt, wenn wir die Aussagen, welche ihn als Urheber der Sünde hinstellen, denen, wonach er die Sünde haßt und straft, gegenüberstellen. Fast notgedrungen zieht man die Folgerung, daß eine so widersprechende Vorstellung über Jahwes Wesen nicht die Anschauung der alttestamentlichen Schriftsteller gewesen sein kann. Mag auch eine oder die andere Äußerung einer Persönlichkeit, welche von ihnen redend eingeführt wird, diesen Widerspruch mit sich bringen, so berechtigt dies nicht zur Annahme, daß dieselbe allgemeine Anerkennung fand oder Geltung hatte. Noch weniger darf daraus auf eine Religionsstufe geschlossen werden, die früher einmal vorhanden war und in kümmerlichen Überresten sich in eine spätere Zeit herübergerettet hatte. Solche Äußerungen sind in Augenblicken der Erregung auch noch in einer Zeit möglich, in der ein Zweifel betreffs des sittlichen Charakters der Gottheit schlechthin ausgeschlossen ist. Mithin müssen diese Ausdrücke im Lichte der Gesamtauffassung über Jahwes Persönlichkeit beurteilt werden. Diese verbietet es aber, Jahwe als Urheber der Sünde zu betrachten. Übrigens fehlt es bei den einzelnen der oben angeführten Beispiele auch nicht an Andeutungen, wie die alttestamentlichen Schriftsteller ihre Worte aufgefaßt wissen wollen. In den Stellen, wo von der

[4]) Die alte Religion Israels[2] 225.

Verhärtung des Pharao die Rede ist, lesen wir, daß der Pharao selbst sein Herz verhärtete (Ex 9, 34 f.). Ebenso läßt der Schriftsteller 1 Sm 2, 25; 24, 1. 10 ziemlich deutlich durchblicken, wen er als eigentlichen Urheber der Sünde betrachtet. Doch wollen wir uns nicht in Einzelheiten verlieren. Nach der Auffassung der alttestamentlichen Schriftsteller ist Jahwe die allwirkende Ursache. Diese Wahrheit tragen sie nicht in theoretischer Darstellung vor, sondern zeigen sie im Geschichtsverlauf des Volkes auf, oder schildern sie in anmutigen Liedern und begeisterten Reden in konkreter Form, wie sie dem Auffassungsvermögen des Volkes entsprachen. Die Folge davon ist, daß Jahwe auch an Handlungen den ersten Anteil hat, welche unserem sittlichen Empfinden widersprechen. Doch stehen selbst diese zumeist im Dienste einer Idee, welche Jahwe als den Anwalt und Hort der Gerechtigkeit und Heiligkeit erscheinen lassen. Die sittlichen Mängel, die angeblich im Charakter Jahwes uns entgegentreten, haben ihren Grund in der anthropomorphistischen Darstellungsweise, in der Unterlassung der genauen Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit, die bei den einzelnen Handlungen zusammenwirken und endlich in der Nichtbeachtung der Tatsache, daß Gebrechen und Unvollkommenheiten eines Volkes, die dem Stande ihrer kulturellen Entwicklung entsprechen, auf sein Konto gebucht werden. Wäre man nicht vom Dogma der allgemeinen Entwicklung der religiös-sittlichen Ideen von den elementarsten Ansätzen bis zu den klaren Grundsätzen der späteren Religionen befangen, so müßte man schon längst zur Erkenntnis gelangt sein, wie meisterhaft die Schriftsteller des Alten Bundes es verstanden haben, das Zusammenwirken von Gott und Mensch selbst bei der Sünde zu verketten und doch wieder die Tätigkeit Gottes in ihrer sittlichen Reinheit und Unantastbarkeit in einer für die damaligen Leser ihrer Schriften angemessenen und verständlichen Form vorzulegen. Daß dies der Gedankengang der alttestamentlichen Schriftsteller war und sie wohl auch von den meisten richtig verstanden wurden, geht hervor aus Jes 43, 24 b, wo der Prophet von Israel sagt: „Servire me fecisti in peccatis tuis". Daß in dieser Frage, wie Gott bei der Sünde mitwirkt, bei allen das klare Verständnis vorhanden war, wird billigerweise niemand verlangen, da ja dasselbe auch jetzt noch oft fehlt, wo am sittlichen Charakter des einen wahren Gottes kein vernünftiger Mensch zweifelt. Die Frage, ob Gott nach Ansicht der atl Schriftsteller als Urheber der Sünde zu betrachten ist, muß verneint werden. Die Stellen, welche diese Anschauung zu bejahen scheinen, besagen, richtig verstanden, nichts anders als, daß Gott als erste Wirkursache auch bei sündhaften Handlungen seinen Anteil hat, insofern sie Taten seiner mit Vernunft begabten Geschöpfe sind.

2. Wenn es unzulässig ist, Gott nach der Lehre der Bibel des AT als Urheber der Sünde anzusehen, so ist die Frage zu beantworten: Wie denken sich die atl Schriftsteller den

a) Ursprung der Sünde? An verschiedenen Stellen des AT wird ein gottfeindliches Wesen genannt, das die Menschen zur Sünde verleitet. Nach Gn 3, 1—6 ist es die Schlange. Wer der Versucher der ersten Menschen war, wird erst im Buche der Weisheit näher bestimmt, wenn es heißt: „Durch den Neid des Teufels (διάβολος) ist der Tod in die Welt gekommen" (Sap 2, 24). Wer ist der „διάβολος"? Dieser Begriff bezeichnet zunächst einen Menschen, der einen anderen zur Sünde verleitet oder es auf dessen Verderben abgesehen hat (2 Sm 19, 23 [Vulg. 22]); Ps 68 [69], 16; Esth 7, 4; 8, 1. Zach 3, 1 f.; Job 1, 6—12; 2, 1—8; 1 Makk 1, 36) erscheint der διάβολος vor dem Herrn bzw. vor dem Engel des Herrn bei Zach als Ankläger gegen den Hohenpriester Josue, bei Job tritt er mit den „Söhnen Gottes" auf in der Absicht, um Unglück über den frommen Dulder zu bringen und ihn von seinem Tugendwandel abwendig zu machen. Nach der Darstellung des Buches Job ist der διάβολος ein Jahwe untergeordnetes Wesen, nicht ein von Gott unabhängiges, böses Prinzip, das am Bösen persönlich interessiert ist und sich in dessen Dienst stellt, um Job in seiner Anhänglichkeit an Jahwe irre zu machen. Daraus ergibt sich, daß den Hebräern ein über die Menschen stehendes, höheres Wesen, das in steter Abhängigkeit von Gott die Menschen zur Sünde reizt, aber sie nicht erzwingen kann, bekannt war. Wie dieses Wesen zu einem διάβολος geworden, darüber gibt das AT keinen Aufschluß.

b) Als Ursache der Sünde bzw. der Sündhaftigkeit des Menschen wird im Schrifttum der Hebräer ferner der sündhafte Hang des Menschen bezeichnet (Gn 6, 5; 8, 21; Dt 10, 16; Jer 17, 9; Job 25, 4—6). Woher dieser stammt, wird nicht gesagt. Es wird aber auch nirgends die Entschuldbarkeit der Sünde daraus abgeleitet. Wohl finden wir Stellen, welche auf die Schwäche des Menschen hinweisen, um das Erbarmen Gottes herabzuziehen, aber die Verantwortlichkeit des Menschen für sein sündhaftes Tun bleibt stets gewahrt (Ps 6, 3; Ps 102 [103], 14).

c) Als ausschlaggebend für die Begehung der Sünde wird der Mißbrauch der Freiheit hingestellt. Wird dies auch nicht immer ausdrücklich hervorgehoben (Gn 3, 4—7; 4, 7; 6, 12; Dt 30, 15—20), so wird doch die Freiheit des Menschen stets stillschweigend vorausgesetzt. Als die in letzter Instanz entscheidende Ursache der Sünde muß nach der atl Bibel der menschliche Wille angesehen werden, und dadurch unterscheidet

sich das AT wesentlich von der Literatur Babels, in welcher der Ursprung des Bösen und der Sünde auf eine widergöttliche Macht, auf ein mythisches Wesen, die Tiamat, zurückgeführt wird.

Eine Behandlung der Frage, wie es denn komme, daß der Wille des Menschen für das sittlich Böse sich entscheide, wie sie in der griechischen Philosophie, insonderheit von Sokrates im Gespräch „über die Gerechtigkeit", ferner in der Unterredung mit Alkibiades und Protagoras gestellt und dahin beantwortet wurde, daß „der Ungerechte durch Unwissenheit des Schicklichen ungerecht", daß „die Ungerechtigkeit durch Unwissenheit sich fortgeschleppt habe", daß „die Unwissenheit in bezug auf das Eine, was not tue, die Ursache aller Übel sei", und endlich, daß „die Schlechten der Unwissenheit unterliegen und aus Mangel an Erkenntnis fehlen" [5]), ist in der atl Literatur nicht zu finden. Desungeachtet scheint das Problem nicht unbekannt gewesen zu sein. Denn trotz der fast ausschließlichen praktischen Richtung der Denktätigkeit des hebräischen Volkes, wie sie sich hauptsächlich in den Weisheitsbüchern kundgibt, hat dieselbe, wenn auch auf spekulative Erörterungen, doch nicht auf durch sie gewonnene Grundsätze voll und ganz verzichtet. Ein Beweis hierfür liegt in seiner Sprache und in seinen Gesetzen, sodann aber besonders in dem Umstande, daß die Hebräer bei der Beurteilung der Sünde dem Irrtum einen weiten Spielraum gewährten. Die vielen Fälle, in denen sie Sünden der Unwissenheit annahmen, zeigen zur Genüge, daß Unkenntnis als fruchtbare Quelle des Bösen galt. Genauer wird über diesen Gegenstand noch später die Rede sein. In den Psalmen und Weisheitsbüchern finden sich Geständnisse und Bitten, die es kaum als zweifelhaft erscheinen lassen, daß die Abweichung von Gottes Gesetz und Gebot überhaupt als eine Folge des Irrtums des menschlichen Intellekts zu betrachten sei. Um nur ein paar Beispiele anzuführen, heißt es Ps 118 (9), 17^{b}: „Ich irre wie ein verlorenes Schaf." Sap 5, 4. 6 sagen die Gottlosen: „Wir Toren, hielten ihr (der Gerechten) Leben für Unsinn und ihr Ende für schimpflich. So haben wir uns also verirrt vom Wege der Wahrheit und das Licht der Gerechtigkeit leuchtete uns nicht und die Sonne der Erkenntnis ging uns nicht auf." Für die Bitten um Erkenntnis und Verstand, das Gesetz des Herrn zu erkennen, sei nur auf Ps 118 (9), 25 f. 34. 64. 66 usw. verwiesen. Im großen und ganzen war es aber den atl Schriftstellern nicht um die Darlegung zu tun, wie der Wille sich für das sittlich Böse entscheide, sondern mit Nachdruck zu betonen, daß die Ursache der Sünde der Mensch ist, der deswegen auch ihre Folgen zu tragen hat.

[5]) Kralik, Sokrates 70. 84. 97.

§ 2. Das Wesen der Sünde.

Die evolutionistische Schule, die, wie auf dem Gebiete des leiblichen Seins eine allmähliche Entwicklung aus den einfachsten Elementen, eine ähnliche oder gleiche auch für die Religion und Sittlichkeit forderte und diese als Ergebnis vorurteilsfreier Forschung hinstellte, hat in der Religionsgeschichte viel Unheil angerichtet. Die Vertreter dieser Schule, von denen hier E. B. Tylor, E. Westermarck, W. Wundt genannt seien, stellten die Behauptung auf, daß sich die Menschheit aus einer vorreligiösen und vorsittlichen Stufe im Laufe einer langjährigen Entwicklung allmählich zu religiösen und sittlichen Begriffen emporgerungen habe. Einzelne Forscher hatten nun nichts Eiligeres zu tun, als diese Theorie auf das atl Bundesvolk zu übertragen. Daraus ergab sich die notwendige Folge, den atl Sündenbegriff in das Prokrustesbett des Evolutionismus einzudämmen. Demnach hat man behauptet, die Sünde war nach Auffassung der Hebräer ursprünglich nichts anderes als eine Verfehlung gegen einen Stärkeren (R. Smith). E. Kautzsch (Biblische Theologie des Alten Testaments 38 f.), A. Schultz (Die Offenbarungsreligion[5] 521 f.) und andere vertreten die Ansicht, die Hebräer erblickten in der Sünde einen Verstoß gegen die Volkssitte. Kautzsch schreibt: „Nicht ohne religionsgeschichtliches Interesse ist die Frage nach den sittlichen Zuständen, die Moses bei den israelitischen Stämmen vorfand. Es war eine Zeitlang üblich, die Zeitgenossen Moses' als gänzlich verroht und zugleich als durch und durch aussätzig hinzustellen. Um so höher stieg der Glanz des Namens Moses, der aus einer halb vertierten Masse so schnell eine geistig und sittlich hochstehende Religionsgemeinde geschaffen habe. In Wahrheit werden die sittlichen Zustände ganz dieselben gewesen sein, wie wir sie bei den echten Beduinen noch heute antreffen. Da ist keine Rede von einem Handeln nach bewußten sittlichen Grundsätzen, somit auch keine Rede von eigentlicher Sittlichkeit; wohl aber übt die Sitte eine gewaltige Macht aus, der sich keiner ungestraft entziehen kann. ‚So pflegt nicht getan zu werden in Israel' (2 Sm 13, 12; vgl. noch Gn 19, 7 f.; 20, 9; 29, 26; 33, 77; Lv 4, 2. 13. 27; Dt 22, 21; Richt 20, 6. 10) — das ist die stärkste Verurteilung einer Freveltat. Die Sitte gibt auch dem Ehemann die größte Freiheit zum Verkehr mit Kebsweibern und Sklavinnen, aber sie schützt auf das strengste die Ehre der Jungfrau und des Eheweibes; . . . die Sitte fordert Redlichkeit und Billigkeit gegenüber den Stammesgenossen, gestattet aber unbedenklich das Betrügen und Übervorteilen der Fremden. Wie im sozialen Leben, so entscheidet auch im Kultus der Brauch. Die Furcht vor der Verletzung des Brauchs und ihrer Folgen,

insbesondere vor kultischer Unreinheit, ist tief eingewurzelt, aber von ‚Sünde' in dem uns geläufigen ethischen Sinn kann dabei nicht die Rede sein. Das alles ist durch die Verkündigung des Jahwismus nicht mit einem Schlage anders geworden. Die Macht der Sitte behauptete sich auch in solchen Punkten, die sich nimmermehr mit einer wirklichen Sittlichkeit vereinigen lassen . . . Immerhin wird sich zeigen, daß schon bei der Grundlegung der Religion Israels zugleich die triebkräftigen Keime gelegt worden sein müssen, aus denen, wenn auch nur sehr allmählich und zunächst nur bei wenigen, bewußte Sittlichkeit heranwuchs."

Die Sittlichkeit ist nach der Meinung dieser Forscher zunächst ein Produkt des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen. Zuerst mag einem alten Barbaren der Begriff von gut und bös beigebracht worden sein, wenn er eine Tracht Prügel von einem Stärkeren einheimste. Im Verlaufe der Zeit entschied darüber die Mehrheit, die öffentliche Meinung, wenn man es zeitgemäß ausdrücken will; denn die Volkssitte wird doch durch die Mehrheit der in einem gesellschaftlichen Verbande Lebenden gemacht. Bevor wir nun auf die Behandlung dieses wichtigen Gegenstandes eingehen, müssen wir eine Bemerkung über die Quellen, die uns zur Beurteilung dieser Frage zur Verfügung stehen, vorausschicken.

Über die religiös-sittlichen Ideen der Hebräer in der vormosaischen Zeit stehen uns keine außerbiblischen Quellen zu Gebote. Wir müßten uns daher, wären wir auf solche allein angewiesen, mit einem „ignoramus" begnügen. Die indirekte Erkenntnis, die wir aus den Quellenschriften Babyloniens und Ägyptens schöpfen, ist nicht nur recht dürftig, sondern auch unverläßlich, da sich Anschauungen auf religiös-sittlichem Gebiete nicht einfach von einem Volk auf das andere übertragen lassen. Was die ethnologische Forschung der Gegenwart auf dem Boden Palästinas und des benachbarten Syriens und Arabiens über den Besitz der religiös-sittlichen Güter ihrer Bewohner zutage gefördert hat, ist gewiß dazu angetan, Rückschlüsse in beschränktem Maße zu gestatten. Allein einen absolut sichern Maßstab für die einstmaligen Verhältnisse in jeder Hinsicht bilden sie nicht, schon aus dem Grunde nicht, da die Hebräer in religionsgeschichtlicher Hinsicht eine einzigartige Ausnahmestellung unter allen Völkern des Altertums eingenommen haben. Dessen ist man sich auch allseits bewußt, und so greift man, um den religiös-sittlichen Zustand der alten Hebräer ins Licht zu rücken, immer wieder zu den Quellenschriften, die von diesem Volke selbst stammen, zur Bibel. Nun werden aber die biblischen Bücher, insonderheit die Genesis, die uns ja ausschließlich über die vormosaische Zeit unterrichtet, als schriftliche Quelle ins 9. Jahrh. v. Chr. und noch weiter

heruntergerückt. Die übrigen ältesten Geschichtsquellen werden noch später angesetzt. Dessenungeachtet wird aber doch anerkannt, daß in denselben altes Erbgut enthalten ist, das man auf dem Wege der Überlieferung erhalten hat. Durch dieses glaubt man in die Lage versetzt zu sein, über den religiös-sittlichen Zustand der hebräischen Stämme ein Bild zu entwerfen. Indes geht man hier von der vorgefaßten und angeblich durch die vergleichende Religionswissenschaft geforderten Anschauung aus, daß alles, was auf einen Zustand hinweist, der für die Beurteilung des menschlichen Geschehens keine höhere Norm kannte als die durch den Willen der Mehrheit des Volkes eingebürgerte Sitte, älter bzw. ursprünglich sei. Hierbei macht man sich noch des Unfuges schuldig, daß Äußerungen einzelner in der Geschichte auftretender Personen willkürlich verallgemeinert und in der so gewonnenen Verallgemeinerung zurückdatiert werden, um den vom System geforderten religionsfreien, sittlichen Urzustand der Hebräerstämme in der vormosaischen Zeit zu erhalten. Wir haben schon im früheren Kapitel gezeigt, daß Jahwe von jeher als sittliche Persönlichkeit bei den Hebräern gegolten hat. Und wenn der Name Jahwe als Volksgott der Hebräer auch erst dem Moses kundgetan worden ist — was ja keineswegs feststeht —, so darf man nicht außer acht lassen, daß Jahwe derselbe ist, der früher als der Gott der Väter sich geoffenbart hat. Im Wesen handelte es sich um dieselbe Persönlichkeit, die als göttliche Willensmacht von ihren Verehrern sittliches Handeln forderte. Es obliegt uns nun die Aufgabe zu zeigen, daß die Sünde nicht lediglich als Verletzung der Volkssitte oder als ein Vergehen gegen einen Stärkeren unter den Menschen gegolten hat, sondern als Auflehnung gegen den Willen Gottes angesehen wurde. Es mögen hier nur jene Stellen Platz finden, in denen ausdrücklich bezeugt wird, daß die Hebräer von alters her die Sünde ausdrücklich als Verletzung des Willens Gottes betrachteten. Das nämliche ließe sich schon aus der großen Zahl der Stellen, die wir früher angeführt haben, erweisen. Doch sollen hier noch einige Stellen angeführt werden.

Gn 13, 13 heißt es von den Bewohnern der fünf Städte im Tale Siddim: „Sie waren sehr böse und große Sünder vor dem Herrn."

Nach Gn 20, 6 sagt der Herr zu Abimelech: „Ich hielt dich davon ab, daß du nicht sündigtest wider mich; deshalb habe ich es nicht zugelassen, daß du sie (Sara) berührtest."

Gn 38, 9 f. wird berichtet, daß Onan seinen Samen vergeudete, weil er wußte, daß das zu erhoffende Kind nicht unter seiner Nachkommenschaft aufscheinen würde. Dazu bemerkt der biblische Schriftsteller: „Das war böse in den Augen des Herrn und er tötete ihn."

Gn 39, 9 spricht der Patriarch Joseph zum Weibe Putiphars, die ihn zur Sünde der Unzucht verführen wollte: „Wie könnte ich diese große Schlechtigkeit begehen und sündigen wider Gott!"

Ex 10, 16 sagt der Pharao von Ägypten angesichts der Heuschreckenplage: „Ich habe gesündigt wider Jahwe, euren Gott und gegen euch."

Ex 32, 33 spricht Jahwe zu Moses, der bat, ihn aus dem Buche zu tilgen, daß er (Jahwe) geschrieben hatte: „Wer gesündigt hat wider mich, den werde ich tilgen aus dem Buche."

Jos 7, 10 erklärt der Herr, daß Israel den Bund, den er mit ihm geschlossen hat, verletzt habe dadurch, daß es etwas von dem Geweihten für sich behalten habe.

Richt 10, 7—10 wird erzählt, daß die Israeliten von den Philistern und Ammonitern hart bedrängt wurden. Da nahmen erstere Zuflucht zum Herrn und sprachen: „Wir haben gesündigt wider dich; denn wir haben den Herrn, unseren Gott verlassen und den Baalen gedient" (10, 10; vgl. 15).

Richt 19, 25 berichtet, daß die Bewohner von Gibea die Kebse eines Leviten zu Tode vergewaltigt haben. Diese Handlung wird 20, 6 als eine Schandtat bezeichnet, und zwar nicht bloß als Verletzung gegen die herrschende Volkssitte, sondern als Frevel gegen Jahwe (20, 23).

Aus 1 Sm 1, 14 erhellt, daß Anna, die Frau des Elkana, die Trunkenheit als ein Vergehen gegen Jahwe angesehen hätte.

In den Tagen Samuels (1 Sm 7, 6) versammelten sich die Israeliten zu Mispa, schöpften Wasser und gossen es vor dem Herrn aus, fasteten an jenem Tage und sprachen: „Wir haben wider Jahwe gesündigt."

1 Sm 12, 10. 19 bekennen die Israeliten ausdrücklich, wie Samuel bezeugt und das Volk bestätigt, daß die Sünde gegen Jahwe gerichtet ist. Im Kriege gegen die Philister hatten die Israeliten von der Beute Tiere geschlachtet und Fleisch mit Blut genossen (1 Sm 14, 32). Dies meldete man Saul mit den Worten: „Das Volk hat gesündigt wider Jahwe, weil es Fleisch mit Blut gegessen hat." Darauf sagte Saul: „Ihr habt treulos gehandelt" (1 Sm 14, 33). Und auf den Tadel Samuels wegen des Opfers, das Saul gegen dessen Verwarnung darbringen ließ, antwortete letzterer: „Ich habe gesündigt, weil ich des Herrn und deine Worte nicht beachtet habe" (1 Sm 15, 24).

2 Sm 11, 27 erzählt, daß David das Weib des Hetithers Urias zur Ehe genommen hat. Darüber urteilt der Verfasser des Berichtes: „Die Sache mißfiel dem Herrn." Und als der Prophet Natan dem

Könige in einer Parabel seine Handlungsweise gegen Urias vor Augen führte, da bekannte derselbe reuig: Ich habe gesündigt wider den Herrn" (2 Sm 1—13).

Wie sehr es in Altisrael geläufig war, den Willen des Herrn als Norm des Tuns zu betrachten, erhellt aus den Erzählungen, die erkennen lassen, daß man bestrebt war, seinen Willen in Erfahrung zu bringen (Gn 24, 12—15; 1 Sm 14, 18), daß man ihm die rechte Willensentscheidung zuschrieb (1 Sm 25, 26) und von seinem Willen das Gelingen der Unternehmungen abhängig machte (1 Sm 10, 7).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Sittlichkeit bei den Hebräern von jeher religiös orientiert war, soweit die Quellen einen Einblick gestatten. Die Folge davon war, daß die Verletzung der Sittlichkeit d. h. die Sünde als Vergehen gegen Gott angesehen wurde. Als Sünde galt nicht bloß der Verstoß gegen kultische Vorschriften, sondern auch die Verletzung der Pflichten gegen den Mitmenschen. Indes waren auch die kultischen Übungen nicht lediglich hergebrachte Sitte ohne jede höhere Norm, sondern dieselben galten ebenso wie die Satzungen der Sittlichkeit als Ausfluß des göttlichen Willens. Eine religionslose Sittlichkeit ist bei den Hebräern weder indirekt mit Hilfe der religionswissenschaftlichen Forschung, noch direkt aus den biblischen Büchern zu erweisen. Die Sünde wurde stets als Auflehnung gegen Gott, als Abkehr des Herzens von Jahwe betrachtet (1 Sm 15, 23; 19, 4 f.). Wir können dieses Kapitel nicht schließen, ohne noch darauf hinzuweisen, wie die biblischen Schriftsteller sich bemühten, ihren Lesern einen tiefern Einblick in das Wesen der Sünde zu vermitteln und so den Abscheu vor derselben in ihrem Herzen zu wecken. Darum stellten sie die Sünde in Gegensatz zur Persönlichkeit Gottes und seinen Eigenschaften.

Gegenüber der Persönlichkeit Gottes ist die Sünde Auflehnung und Empörung: Nm 14, 9; Dt 28, 15—44. 47—68; 30, 17 f.; 1 Sm 12, 15; Jes 30, 8 f.; Jer 2, 20; Ez 2, 3. 8; 3, 9. 26 f.; 24, 3; Os 14, 1.

Ferner wird die Sünde als Abfall von Jahwe bezeichnet: Jes 46, 7 f.; Jer 2, 5. 19; 5, 6; 14, 7; Os 4, 12; 7, 13; Ps 101 (2), 3.

Oft wird hingewiesen auf die Geringschätzung Jahwes, welche in der Sünde sich kundgibt: Jes 1, 4; 43, 21 f. 24; Mal 1, 6.

Endlich hoben sie die Treulosigkeit hervor, welche gegen den Bundesherrn durch die Sünde begangen wird: Jes 24, 5; 48, 8; Jer 3, 20; 9, 1 (2); 11, 10; 14, 20 f.; 31, 31 f.; Ez 16, 58 f; 44, 6 f.; Os 6, 7; Mal 2, 10.

Von den Eigenschaften Gottes, zu denen die Sünde in scharfen Gegensatz tritt, werden besonders die Weisheit, die Wahrhaftigkeit, die

Güte und Heiligkeit Gottes betont. Der Weisheit Gottes gegenüber betrachteten sie die Sünde als Torheit: Gn 34, 7; Dt 32, 6; Jos 7, 6; Richt 19, 23 f.; Jes 29, 14; 31, 2; 32, 6; Jer 4, 21 f.; Ps 37 (38), 5; 91 (92), 6 f.; 94 (95), 5—8; Prv 9, 6; 13, 19 f.; 15, 14; 19, 3; 24, 9; Job 2, 10.

Der Wahrhaftigkeit Gottes gegenüber erschien ihnen die Sünde als Lüge und Trug: Jes 57, 4; 59, 3. 13; Os 12, 1; Mich 6, 11 f.; Ps 4, 3; 7, 15.

Im Glanze der Großtaten des Herrn, die er zugunsten seines Volkes gewirkt und wodurch er seine Liebe und Erbarmung zu seinem Volke geoffenbart hatte, erblickten sie in der Sünde einen schnöden Undank: Jes 1, 2 f.; 54, 14; Jer 6, 6; Os 11, 1—4; Am 2, 9—11.

Im Gegenteil zur Heiligkeit Gottes endlich betrachteten sie die Sünde als Befleckung und Greuel: Lv 16, 16; 18, 17. 20 f.; 20, 21; Richt 20, 6; Ps 26 (27), 9 f; Prv 3, 32; 6, 16; 20, 23.

§ 3. Das Subjekt der Sünde.

Wie wir vorhin gesehen haben, ist die Sünde nach der Anschauung der alten Hebräer als eine Beleidigung Gottes zu betrachten. Daran schließt sich die Frage, wer derjenige sei, der Gott beleidigt. Diese Frage zu beantworten, scheint manchem vielleicht überflüssig. Dem ist aber nicht so. Seit W. Vatke[1]) ist in der alttestamentlichen Religionsgeschichte die Ansicht aufgetaucht, daß in Altisrael vor der Zeit des Propheten Jeremias nicht der einzelne, sondern die Gemeinschaft, das Volk allein Subjekt der Religion war. Der einzelne ging ganz in der Gemeinschaft auf. Eine notwendige Folge davon ist, insofern die Sünde als Beleidigung Gottes anzusehen ist, daß es eine Sünde des einzelnen in Altisrael nicht gegeben hat, mit anderen Worten, ein persönliches Sündenbewußtsein war in Altisrael fremd. Diese Anschauung suchten besonders J. Wellhausen, B. Duhm und W. R. Smith zu begründen. Wellhausen bemerkt hierzu: „Über den einzelnen ging das Rad der Geschichte hinweg, ihm blieb nur Ergebung, keine Hoffnung. Er mußte seinen Lohn in dem Wohlergehen des Volkes finden . . . Es war gut, daß die Religion dem einzelnen als autonome Macht gegenübertrat, die ihn für Jahwe und Israel bedingungslos verpflichtete, und daß sie nicht ein bloßes Mittel war, seine privaten Wünsche zu

[1]) Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, oder die Religion des Alten Testaments 517. 635.

befriedigen"[2]) Ähnlich äußert sich B. Duhm[3]). Smith trachtete diese Anschauung von allgemein religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus annehmbar zu machen. Er schreibt: „Die Religion ist nicht die freie Beziehung des Individuums zu einer höheren Macht, sondern die Beziehung aller Glieder einer Gemeinschaft zu einer Macht, der das Wohl der Gemeinschaft am Herzen liegt, die ihre Gesetze wie ihre sittliche Lebensordnung schützt ... In friedlichen und glücklichen Zeiten war die Kraft des religiösen Einflusses zu gering, um den einzelnen über ein bloß sinnliches Leben zu erheben und ihn zu gerechten und edlen Taten anzuregen. Außer wenn die Nation in Gefahr war, erforderte die Religion keine Selbstverleugnung; sie begünstigte vielmehr die mühelose und träge Schwelgerei in den guten Dingen, die man unter dem Schutze des Nationalgottes genoß. Die Mißstände, welche langsam das Gemeinwesen untergraben, die Sünden, die auf den ersten Blick zu sehr als persönliche erscheinen, um als Tatsachen zu gelten, die das Volksleben angehen, die Zwietracht, die das Anwachsen und die ungleichmäßige Verteilung des Reichtums begleitet, die durch Schwelgerei und Sinnlichkeit bewirkte Auflösung der sittlichen Kräfte waren Dinge, welche die Religion überhaupt kaum beeinflußte; daß der friedliche, nachsichtige Gott sie beachte, konnte man sich kaum denken. Der Gott, der sich mit solchen Übelständen befaßte, war der Gott der Propheten, nicht nur der auf einen Thron im Himmel erhöhte orientalische König, sondern der gerechte, eifersüchtige Gott, dessen Augen allerorten sind, indem sie das Gute und Böse beständig überwachen (Prv 15, 3) dessen Augen zu rein sind, als daß sie Böses schauen könnten (Hab 1, 13)"[4]).

Eine scheinbare Stütze erhielt diese Anschauung durch die große Zahl jener Bibelstellen, welche von der Sünde des Volkes handeln, und wo davon die Rede geht, daß für die Sünden einzelner die Gemeinschaft büßen muß z. B. Ex 34, 7; Dt 5, 9 f.; 2 Sm 3, 29; 24, 15. 17; 3 Kg 14, 10. 16; 15, 29 f.; 4 Kg 9, 7—10; 23, 26 f.; 24, 3; Jes 5, 7; 7, 17; 9, 12; 14, 21; 22, 14; Jer 14, 20; 15, 4; 22, 28.30; Ez 20, 4—18; 43, 10 f.; Os Kap. 1—3; 4, 1 f.; 11, 2 f. usw.

Dieser Ansicht gegenüber werden wir zunächst festzustellen suchen, daß in Altisrael nicht bloß die Gemeinschaft bzw. das Volk zu seinem Gott in einem sittlichen Verhältnisse stand, sondern auch der einzelne, das Individuum. Ferner haben wir noch besonders zu zeigen, daß der

---

2) Israelitische und jüdische Geschichte⁴ 107 f.

3) Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion 95. 215.

4) Die Religion der Semiten 39. 46.

einzelne für sein Verhalten gegen Gott verantwortlich war, mit anderen Worten als Subjekt der Sünde betrachtet wurde.

Daß der einzelne zu Gott in einem persönlichen Verhältnis stand, ergibt sich zunächst aus den Eigennamen, die mit melech, ba'al, el, Jahveh zusammengesetzt sind, z. B. Abimelech Gn 20, 17; 21, 26. 29; Jerubaal Richt 9, 5; Elisa 3 Kg 17, 1; Elischa 3 Kg 19, 19; Elihu 1 Sm 1, 1; Elkana 1 Sm 1, 1; Jonathan Richt 18, 30; 1 Sm 13, 2; 18, 2 usw. Ferner erhellt dies aus folgenden in der Bibel berichteten Tatsachen. Einzelne beten zu Gott und deren Gebet wird erhört: Gn 16, 11; 18, 22—33; 20, 17; 21, 17; 24, 12. 48. 52; 25, 21; 32, 10—14; 49, 18; Ex 32, 11—15; Nm 11, 11—24. 31 f.; Jos 10, 12—14; Richt 6, 36—40; 13, 8 f.; 15, 18 f.; 16, 28; 1 Sm 1, 10—13. 19. 27; 2, 1—10; 12, 17 f. 23; 15, 30 f.; 30, 6; 2 Sm 12, 16; 15, 31; 24, 10. 17; 3 Kg 3, 7. 13; 17, 20—23; 18, 3. 7 f.; 4 Kg 6, 17. 20.

Individuen sind es, welche Gott Opfer darbringen z. B. Gn 4, 3 f.; 35, 3; Richt 6, 18; 13, 19; 1 Sm 1, 3; 2, 13; 3, 14; 26, 19; 4 Kg 5, 17.

Einzelpersonen verpflichten sich Gott gegenüber durch Gelübde: Gn 28, 20; Richt 17, 3; 1 Sm 1, 11; 2 Sm 15, 7.

Einzelpersonen werden von Gott gesegnet: Gn 12, 1—3; 24, 1; 26, 12; 39, 2; 41, 51; 50, 20; Ex 3, 4; Jos 6, 27; 2 Sm 6, 11.

Einzelpersonen hoffen, daß Gott ihnen Gutes erweisen werde (Richt 17, 13), und für einzelne wird um Gottes Segen gebeten Richt 17, 2; 1 Sm 15, 13; 2 Sm 2, 5; 15, 20.

In Anbetracht dieser Tatsachen wird man die Behauptung kaum aufrechterhalten können, daß der einzelne in der Religion Altisraels ganz in der Gemeinschaft aufging, also persönliche Religiosität keine Rolle spielte.

Indes war der einzelne nicht bloß berufen, die Religion zu pflegen, sondern er stand zu seinem Gott in einem Verhältnis, das ihm die Gottesverehrung zur Pflicht machte, sein sittliches Verhalten regelte, und was die Hauptsache ist, jeder einzelne war sich dessen auch bewußt. Dieses Bewußtsein wird für die Zeit vor Jeremias ausdrücklich bezeugt Jes 6, 5—7; 7, 10—12. 17; 8, 11. 16 f.; 22, 15—24; 38, 3. 5—22. Dies erhellt ferner daraus, daß zwischen Frommen und Gottlosen unterschieden wird und zwar nicht bloß zwischen Gemeinschaft und Gemeinschaft, sondern in der nämlichen Gemeinschaft (Jes 1, 28 f.; 3, 10 f. 15; 5, 23; 8, 18; 29, 19 f.

Der einzelne war so sehr zu Gott in ein persönliches Verhältnis gestellt, daß er für sein Verhalten von Gott zur Rechenschaft gezogen wurde. Dies erhellt aus zahlreichen Beispielen, die im Verlaufe der

Heilsgeschichte erwähnt werden: Gn 4,7. 11—15; 38,7. 10; 42,21 f.; 44,16; Ex 21,12. 14; 32,33; Nm 16,30—34; Jos 7, 15. 25; Richt 1,7; 9,24. 56; 1 Sm 3,13 f.; 4,17; 13,13 f.; 15,26; 25,38; 26,23; 28,18; 2 Sm 3,29. 39; 18,28. 32; 3 Kg 2,44—46; 13,20—27; 20,36; 24,12. 14; 4 Kg 5,26 f.; 9,26. 36; 17,25.

Wenn nun einzelne wegen ihres Verhaltens von Gott zur Rechenschaft gezogen bzw. für ihr Tun belohnt werden, wenn es mit Gottes Willen im Einklang steht, und Strafe leiden müssen, wenn sie sich zu Gott in Gegensatz gestellt haben, so ergibt sich mit voller Sicherheit, daß nicht bloß die Gemeinschaft, sondern jeder einzelne als Subjekt der Sünde galt, und zwar selbst für den Fall, daß wegen der Sünde des einzelnen die ganze Gemeinde, der er angehörte, bestraft wurde. Das läßt sich allerdings nicht leugnen, daß in Altisrael der Gemeinschaftsgedanke besonders stark in den Vordergrund tritt und daß diese Solidarität auch in der Religion eine beträchtliche Rolle spielte, aber deswegen ist man nicht berechtigt, die Einzelperson im Ganzen völlig aufgehen zu lassen. Dies darf um so weniger geschehen, als die Religiosität auch in den Ländern am Euphrat und Nil schon von alters her als eine Pflicht des Individuums erscheint, das zu den Göttern in ein persönlich verantwortliches Verhältnis gestellt ist. Die babylonischen Hymnen, Dank- und Klagelieder tragen individuellen Charakter.

„Das Ich der babylonischen Hymnen und Gebete," schreibt W. Schrank, „ist sicher im eigentlichen Sinne zu verstehen und jede Deutung auf ein Kollektivum ist ausgeschlossen" [5]). Einige dieser Hymnen und Gebete reichen aber ohne Zweifel in ein hohes Altertum zurück [6]). „Die Gebete der assyrisch-babylonischen Könige", bemerkt J. Hehn, „haben zur Zeit Rim-Sins fast denselben Inhalt wie zur Zeit Nebukadrezars II." [7]).

Wie in Babylonien, so war es auch in Ägypten üblich, daß der einzelne bei den Göttern Zuflucht nahm und vor ihnen Rechenschaft über sein Verhalten ablegen mußte [8]). Wenn die Anschauung, daß das Individuum ursprünglich Subjekt der Religion und folgerichtig auch Subjekt der Sünde gewesen sei, nicht auf exaktem Wege nachweisbar wäre, so würde man doch mit großer Wahrscheinlichkeit dies darzutun vermögen. Die Gemeinschaft, mag sie wie immer heißen, setzt sich aus

---

5) W. Schrank, Babylonische Sühnriten 45.

6) W. Caspari, Die Religion der assyrisch-babylonischen Bußpsalmen 14—21. 7) Die biblische und babylonische Gottesidee 342.

8) A. Erman, Die Religion Ägyptens² 31 f. 92. Vgl. noch J. Döller, Das Gebet im Alten Testament und die dort verzeichnete Literatur 21 f. A. 3.

Individuen zusammen. Wie die Gemeinschaft die Individuen voraussetzt, so die Gemeinschaftssünde die persönliche Sünde. Es kann keine Gemeinschaftssünde geben, ohne daß die Individuen, welche der Gemeinschaft angehören, sich versündigen. Man betrachtet ferner auf seiten des Evolutionismus den Menschen in seinen ersten Stadien als schwachsinnig, als unfähig zu logischen Folgerungen und nicht geübt in abstrakten Erwägungen. Von diesem Standpunkte aus möchte uns bedünken, wäre das einzelne, Konkrete, Persönliche für den Menschen leichter faßlich, als das Allgemeine, durch eine Zusammenfassung Gewonnene; mit anderen Worten, die persönliche Sünde, das individuelle Schuldbewußtsein ist bei den ungebildeten Menschen leichter verständlich als die Verschuldung der Gesamtheit und deren Bewußtsein. Das starke Hervortreten des gemeinsamen Schuldbewußtseins bei den Semiten und auch bei den Hebräern setzt nach unserem Dafürhalten einen nicht bloß äußerlichen, sondern auch inneren Entwicklungsgang im Gesellschaftsleben voraus, der sich zwar frühzeitig Bahn brach und in der Natur des Menschen begründet ist, aber immer den einzelnen, das Individuum in seinem Sinnen und Wollen, Schaffen und Wirken zur Grundlage hat. Der Begriff der Gemeinschaftssünde und Volksschuld hat sich erst entwickelt, als man erfahren hatte, daß Auflehnung gegen Gottes Willen nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesamtheit, der er angehört, schlimme Folgen haben kann und hat.

§ 4. Die Allgemeinheit der Sünde.

Nicht bloß die Gemeinschaft, das Volk galt nach der Anschauung Altisraels als Subjekt der Sünde, sondern jeder einzelne trat zu Gott in Gegensatz durch irgendeine Handlung gegen dessen Willen. Nun fragt es sich, ob es nach der Lehre der biblischen Schriftsteller möglich war, daß sich jemand vollkommen von der Sünde frei bewahre. Die Antwort, die sie auf unsere Frage geben, ist, trotzdem sie zwischen Frommen und Gottlosen unterscheiden, rein negativ. Die Lehrer des Volkes Israel geben zu wiederholten Malen der Überzeugung Ausdruck, daß alle Menschen ohne Ausnahme, und zwar als Individuen vor Gott als Sünder dastehen.

Salomo, der weise König des auserwählten Volkes, sagte in seinem Gebete, das er bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels verrichtete: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt" (3 Kg 8, 46; 2 Chr 6, 36).

Der Psalmist flehte zu Gott: „Geh' nicht ins Gericht mit deinem Knecht; denn vor dir ist kein Lebender gerecht" (Ps 142 [3], 2).

Der Spruchdichter fragte: „Wer kann sagen: Ich habe mein Herz geläutert, ich bin rein von der Sünde“ (Pro 20, 9)?

Und Job, der fromme Dulder, sprach trotz wiederholter Beteuerung seiner Unschuld es klar und deutlich aus, daß er damit nicht völliges Freisein von Sünde und Schuld behaupten wollte.

„Ist wohl ein Mensch gerecht vor Gott,
Vor seinem Schöpfer rein ein Mann?
Wenn den Dienern um sich er nicht traut,
Seinen Engeln Falschheit vorwirft?
Wie (schuldlos wären), die da wohnen in Lehmhäusern
Und auf den Staub gegründet sind?
Die man zerdrückt gleich der Eintagsfliege,
Zwischen Morgen und Abend zermalmt,
Die plötzlich untergehen auf ewig,
Mit ihrer Habe auch verschwinden,
Sterben ob ihrer Torheit“ (Job 4, 17–21).

„Kein Mensch ist heil und ohne Mal,
Kein einziger, ist auch erst ein Tag sein Leben“ (Job 14, 4. 5 a).

„Was ist der Mensch, daß er rein sei,
Daß gerecht sei der Weibgeborene?
Sieh, seinen Engeln traut er nicht,
Die Himmel sind nicht rein in seinen Augen“ (Job 15, 14 f.).

„Wie wäre ein Mensch gerecht vor Gott,
Wie wäre rein der Weibgeborene?
Sieh, selbst der Mond strahlt nicht,
Die Sterne sind nicht rein in seinen Augen,
Geschweige denn der Mensch, die Made,
Das Menschenkind, der Wurm“ (Job 25, 4–6).

Und bei Koheleth 7, 20 heißt es: „Es gibt keinen Gerechten auf Erden, der (nur) Gutes täte und nicht fehlte.“

Der Sirazide endlich mahnte: „Schilt einen Mann nicht, der von der Sünde sich abwendet, gedenke, daß wir alle schuldig sind“ (Sir 8, 5).

Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß nach der Lehre der biblischen Schriftsteller alle Menschen ohne Ausnahme mit der Sünde behaftet seien. Klar zum Ausdruck kommt diese Anschauung allerdings erst in verhältnismäßig später Zeit; damit ist aber nicht gesagt, daß diese Lehre ihren Zeitgenossen völlig neu war. Was wir oben vom Sündenbewußtsein in der Menschheit gesagt haben, läßt den Schluß zu, daß es sich um eine von alters her überkommene Überzeugung handelte.

Auf welche Ursache wird nun die allgemeine Sündhaftigkeit zurückgeführt? Fremd ist dem Alten Testament die Anschauung, als ob die Menschennatur an sich, ihrer Wesenheit nach befleckt wäre. Diese Ansicht erfährt schon in Gn 1, 31 eine entschiedene Ablehnung. Ebensowenig

kann man auf Grund des Alten Testamentes behaupten, daß der Leib als Sitz der Sinnlichkeit die Seele des Menschen beflecke. Die Stellen, welche hierfür bisweilen aus dem Buche Sirach angeführt werden, gehören bei genauerer Betrachtung nicht zur Sache. Wir finden im Alten Testamente auch keine Belege dafür, daß die allgemeine Sündhaftigkeit auf die Sünde der ersten Stammeltern im Paradiese zurückzuführen wäre. Die Stellen, welche zu diesem Zwecke herangezogen wurden, Jes 43, 27; Os 6, 7; Job 31, 33 enthalten darüber nichts. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß die Frage, woher die allgemeine Sündhaftigkeit rühre, die alttestamentlichen Schriftsteller nicht beschäftigt hat. Eine Antwort auf dieselbe war ja schon dadurch nahegelegt, daß sie das Vorhandensein des moralischen Übels in der Welt klar erkannten. Worin suchten sie also den Grund hierfür? Als solcher wird zunächst der große Abstand des Menschen von Gott, die geschöpfliche Hinfälligkeit des Menschen bezeichnet (Job 4, 17—21; 25, 4—6). Ferner wird der natürliche Zusammenhang mit den sündigen Vorfahren als Ursache der sittlichen Unvollkommenheit bzw. der Sündhaftigkeit angegeben. So schrieb Jes 48, 8: „Du hörtest es nicht und wußtest es nicht, auch ehedem öffnete sich dein Ohr nicht, denn ich weiß, daß du treulos handelst und einen Abtrünnigen schelte ich dich vom Mutterleibe her."

Und der Psalmist führte zu seiner Entschuldigung an:

„Sieh, in Schuld bin ich geboren
Und in Sünde hat mich empfangen meine Mutter" (Ps 50 [1], 7).

Vgl. dazu Job 14, 4.

Hinsichtlich des Volkes Israel wird noch besonders auf den Zusammenhang, die physische Gemeinschaft mit den Voreltern hingewiesen, um die Allgemeinheit der Sünde zu begründen. „Dein erster Vater", sagt Jes 43, 27, „hat gesündigt und deine Lehrer (Berater) sind widerspenstig wider mich gewesen." „Wir liegen da in unserer Schmach, und unsere Schande bedeckt uns; denn wir haben gesündigt wider den Herrn, unseren Gott und unsere Väter von unserer Jugend auf bis auf den heutigen Tag und wir hörten nicht auf die Stimme des Herrn, unseres Gottes" (Jer 3, 25).

Endlich lehrt das Alte Testament, daß im Menschenherzen ein Hang zum Bösen wurzle, der die Versündigung in solcher Allgemeinheit im Gefolge habe. Gn 6, 5 heißt es, daß „das Sinnen des Menschenherzens immerdar auf das Böse gerichtet sei".

Gn 8, 21 lesen wir, daß „das Sinnen des Menschenherzens böse sei von Jugend auf". Und Jer 17, 9 klagt: „Trügerisch ist das Menschenherz und unheilvoll, wer erforscht es?" Die Frage, woher dieser verderb-

liche Hang zur Sünde stammt, wird von den biblischen Schriftstellern nicht beantwortet. Eine indirekte Antwort auf diese Frage kann vielleicht darin gefunden werden, daß sie die Sünde mit den ersten Stammeltern beginnen lassen, so daß also die Menschheit mit der Sünde erblich belastet ,erscheint, was aber nicht im Sinne einer Erbsünde nach der heutigen dogmatischen Auffassung verstanden werden darf.

§ 5. Die Unterscheidung der Sünden.

Eine systematische Darstellung der verschiedenen Gattungen der Sünde bietet das Alte Testament nicht. Dessenungeachtet erhellt aus den historischen Berichten, gesetzlichen Bestimmungen, prophetischen Predigten und den geistlichen Liedern gottbegeisterter Sänger, daß man zwischen Sünde und Sünde einen Unterschied zu machen verstand. Die folgende Darstellung soll zeigen, daß die Behauptung Stades (Geschichte des Volkes Israel I 433. 512), daß bewußte Sünden und Sünden aus Schwäche oder Unachtsamkeit Altisrael nicht auseinanderhielt, nicht begründet ist.

In erster Linie kennt das atl Schrifttum den Unterschied von unbewußten und bewußten Sünden. Daß man gegen den Herrn aus Unwissenheit sich vergehen könne, lehren Gn 12, 14—19; 20, 1—9; 26, 7—11; 1 Sm 14, 27. 41—46; Ps 68 (19), 13; Job 11, 6. 11. Die stereotype Bezeichnung für die Sünde aus Unwissenheit ist schegagah. Ein paarmal (Lv 4, 13; 5, 2—4. 17 f.) wird zu diesem Begriff noch ausdrücklich vermerkt, daß er die Sünde aus Unwissenheit bezeichne. Zu den Unwissenheitssünden dürfen nach der Anschauung der atl Schriftsteller wohl auch die Sünden der Jugend gezählt werden (Jer 31, 19; Ps 24 [25], 7 Job 13, 26). Hierher gehören endlich die verborgenen Sünden (Ps 18 [19], 13). Den Unwissenheitssünden werden die Sünden „mit erhobener Hand" gegenübergestellt (Nm 15, 30). Für die Rechtsprechung bei Tötung bildete diese Unterscheidung die ausschlaggebende Norm (Ex 21, 23 f.; Nm 35, 11—33; Dt 19, 4 f. 11—14).

Mit der Unterscheidung von unbewußten und bewußten Sünden hängt einigermaßen zusammen die Unterscheidung von unsühnbaren und sühnbaren Sünden. Sie bezog sich zunächst auf die Wertung der Handlung im bürgerlichen Leben und nicht auf dem Gebiete der Sittlichkeit, spielte aber von allem Anfang an aufs sittliche Gebiet hinüber. Die unsühnbaren Sünden wurden mit dem Tode oder der Ausrottung aus dem Volke geahndet. Das kam auch in der Sprache zum Ausdruck (peccatum mortiferum Nm 18, 22; peccatum, quod morte plectendum est Dt 21, 22; 22, 26).

Als Sünden, die mit dem Tode zu ahnden sind, werden Nm 18, 22 die widerrechtliche Aneignung des Levitenamtes von seiten der Laien und Dt 22, 26 der Ehebruch bezeichnet. Dt 21, 22 spricht von todeswürdigen Vergehen überhaupt. Obwohl die obigen Bezeichnungen bei anderen Vergehen nicht mehr Anwendung finden, so dürften zu dieser Klasse von Sünden alle jene gehören, die mit dem Tode im physischen oder bürgerlichen Sinn bedroht werden. Hierzu zählen: die Gotteslästerung (Lv 24, 11—16); Abgötterei (Dt 17, 2—5; Am 2, 4); Magie (Ex 20, 8; Lv 20, 6); Wahrsagerei (Lv 20, 17; Dt 13, 5; 18, 20); Verführung zum Götzendienst (Dt 13, 25 f.); Verletzung der Sabbatsruhe (Ex 31, 14 f.; Nm 15, 32—36); Unterlassung der Paschafeier ohne hinreichenden Grund (Nm 9, 13); Genuß des Friedeopferfleisches im Zustande der Unreinigkeit (Lv 7, 20 f.); Essen von gesäuertem Brot während der Paschafeier (Ex 12, 19); Nichtbeobachtung des Fastens am großen Versöhnungstage (Lv 23, 29); Genuß des Fleisches der zum Opfer bestimmten Tiere oder deren Teile und jeglichen Blutes (Lv 7, 25—27); Bereitung und Verwendung des heiligen Salböls und Räucherwerks zu profanen Zwecken (Ex 30, 32 f. 37 f.); Berührung gottgeweihter Gegenstände und Betreten des Heiligtums in unreinem Zustande (Lv 22, 3; Nm 19, 13. 20); Unterlassung der Beschneidung (Gn 17, 14); Verfluchung und Mißhandlung der Eltern (Ex 21, 15. 17; Lv 20, 9); Widerspenstigkeit gegen die Eltern verbunden mit Schlemmerei und Trunksucht (Dt 21, 18—21); Widersetzlichkeit gegen die Entscheidung des obersten Gerichtshofes (Dt 17, 12); Mord (Ex 21, 12. 14; 22, 1; Lv 24, 21 f.; Nm 35, 16—21; Dt 19, 11 f.); Buhlerei der Priestertochter (Lv 21, 9); Ehebruch (Lv 20, 10; Dt 22, 22 f. 25); Bestialität (Ex 22, 18 f.; Lv 18, 23. 29; 20, 15; Dt 27, 21); Sodomie (Lv 18, 22; 20, 13); Blutschande (Lv 18, 6—11. 15. 17; 20, 11 f. 14. 17; Dt 27, 20. 22—24; Am 2, 6); Beischlaf, gepflogen mit der Menstruierenden (Lv 18, 19); 20, 18). Hierher gehören endlich wohl auch jene Vergehen, von denen bemerkt wird, daß sie nicht gesühnt werden können (Ex 20, 7; Dt 5, 11; 1 Sm 3, 14; Jes 22, 14; Am 1, 3. 6. 9. 11; 2, 1. 4. 6). Wie das voranstehende Verzeichnis ersichtlich macht, handelt es sich bei dieser Gattung von Sünden, abgesehen von einigen kultischen Vergehungen, durchwegs um solche, die wir heute als Todsünden betrachten. Das Alte Testament hat hierin der neutestamentlichen Sittenlehre bzw. Kasuistik merklich vorgearbeitet, wenn man auch nicht behaupten wird, daß die Einschätzung zunächst und in erster Linie auf ethischem Gebiete sich bewegte. Über diesen Punkt wird später noch zu reden sein.

Noch eine Unterscheidung, die mit der vorausgehenden sich nahe

berührt, aber nicht identisch ist, wird im Alten Testament öfter erwähnt. Diese hat auf die sittliche Wertung der Handlungen in der Folgezeit sicher einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Das ist die Unterscheidung in große bzw. schwere und kleine bzw. leichte Sünden.

Die atl Bibel hat für die schweren Sünden besondere Bezeichnungen überliefert, wie aus Gn 18, 20; 20, 9; 1 Sm 2, 17; Am 5, 12; Ez 8, 6 zu ersehen ist.

Der Fluchkatalog Dt 27, 15—26, in welchem Idololatrie, Mißhandlung der Eltern, Verrückung der Grenzen, Irreführung des Blinden, Unterdrückung der Beisassen, Witwen und Waisen, Blut- und Tierschande, körperliche Verletzung des Mitmenschen in heimtückischer Weise, Bestechlichkeit vor Gericht im Kriminalprozeß geahndet werden, zeigt gleichfalls, daß man zwischen Sünde und Sünde hinsichtlich ihrer Schwere zu unterscheiden verstand. Ebenso dürfte die Bezeichnung „Belialskinder" Dt 13, 13; Richt 19, 22; 1 Sm 2, 12; 3 Kg 21, 10 auf die besondere Schwere gewisser Sünden hinweisen, deren sie sich schuldig gemacht hatten. Endlich ist noch auf die Ausdrucksweise aufmerksam zu machen, mit der das Verbrechen der Bewohner von Gibeon gebrandmarkt wird: „So etwas hat sich in Israel seit dem Auszuge aus Ägypten nicht ereignet" (Richt 19, 23 f. 30).

Ferner wird die Unterscheidung in Begehungs- und Unterlassungssünden als bekannt vorausgesetzt Lv 5, 1; Nm 9, 13. Nach 1 Sm 3, 13 wird der Hohepriester Heli mit schwerer Strafe bedroht, weil er es unterlassen hat, das frevle Treiben seiner Söhne am Heiligtum zu ahnden. Endlich geht aus Gn 20, 5 schon hervor, daß man in alter Zeit bereits wußte, daß Gott nicht bloß durch Werke bzw. äußere Handlungen, sondern durch bloße Gedanken beleidigt werden könne.

Für die Unterscheidung von sühnbaren und unsühnbaren, schweren und leichten Sünden war, wie wir oben bereits bemerkt haben, in erster Linie die rechtliche Ordnung im alttestamentlichen Gottesstaate maßgebend. Es wäre unrichtig, aus ersterer Unterscheidung zu folgern, daß es in Altisrael Glaube war, daß manche Sünden von Gott nicht vergeben werden können oder nicht vergeben werden. Dieser Gedanke kommt durch diese Unterscheidung nicht zum Ausdruck. Wie es mit der Verzeihung dieser Sünden im Gewissensbereich, also vor Gott stand, darüber erfahren wir keinen direkten Bescheid. Bei der oftmaligen Betonung der barmherzigen Liebe Gottes, die in der atl Literatur sich findet, darf man es nicht als ausgeschlossen betrachten, daß der Tod oder die Ausrottung aus dem Volke, wie immer man letztere erklären mag, als vollgültiges Sühnemittel angesehen wurde, um die Verzeihung der

Sünde von Gott zu erlangen, vorausgesetzt, daß die hierfür geforderte Herzens- und Sinnesänderung beim Sünder vorhanden war.

Anderseits wäre es verfehlt, daraus, daß die oben erwähnten Unterscheidungen der Sünde in erster Linie in der staatlichen Rechtsordnug ihren nächsten Grund hatten, zu schließen, daß sie nur rechtliche Geltung hatten. Dagegen spricht vor allem, daß ja auch die Rechtsordnung ihrer Natur nach eine ethische Seite hat. Dies galt insonderheit für Israel, wo Gott als der Urheber von Recht und Ordnung angesehen wurde. Durch diesen Charakter der staatlichen Ordnung war von allem Anfang an in Altisrael Recht und Sitte aufs innigste verknüpft. Das noch wenig gebildete Volk bedurfte vor allem der starken Betonung der äußeren Rechtsfolgen, um zu einer tieferen Erfassung der Sünde erzogen zu werden. Durch diese Unterscheidung wurde die rein ethische Auffassung nicht nur eingeleitet, sondern auch bedeutend gefördert. Denn es lag der Schluß auch dem ungebildeten Volke nicht allzu fern, daß ein Vergehen, das von der weltlichen Obrigkeit streng geahndet wurde, auch vor Gott schwer gefehlt sein müsse. So war diese Unterscheidung der Sünden in der rechtlichen Ordnung der Weg, diesen Unterschied auch in der sittlichen Ordnung zu machen. Zur Vollendung kam dieser Entwicklungsprozeß allerdings erst im neutestamentlichen Gesetz, aber es läßt sich nicht leugnen, daß das Alte Testament der Klassifizierung der Sünden hinsichtlich der Schuld tüchtig vorgearbeitet und eine Stufe der Entwicklung erreicht hat, wie wir sie sonst bei keinem Volke des Altertums finden.

§ 6. Die Wirkungen der Sünde.

a) Die Schuld.

Die unmittelbare Wirkung der Sünde, die Wirkung, welche in der Sünde, gleich dem Kern in der Schale, geborgen liegt, ist die Schuld. Die Begriffe Sünde und Schuld sind in der alttestamentlichen Literatur aufs innigste miteinander verknüpft, gehen häufig ineinander über, so daß man oft nicht weiß, ob man die für diese Begriffe gebrauchten Worte mit Sünde oder Schuld übersetzen soll. Diese Tatsache wird erhärtet durch die alten Übersetzungen, besonders der LXX und Vulg., wo für ein und dasselbe Wort im Urtext bald der Ausdruck für Sünde, bald der für Schuld ohne genauere Unterscheidung wiederkehrt. Dessenungeachtet muß aber festgehalten werden, daß man in Altisrael zwischen Sünde und Schuld wohl unterschieden hat. Dies erhellt zunächst aus dem alttestamentlichen Opferritual, in dem man Sünd- und Schuldopfer kannte. Bei diesem Beweise muß man sich aber hüten, der Schuld nur jenen Umfang beizulegen, den sie im Opferkultus hatte. In diesem be-

schränkte sich die Schuld auf den Zustand der Disharmonie zwischen Gott und den Menschen, welche die Folge einer bestimmten Klasse von Sünden war. Man hat aber Schuld gewiß weiter und als Folgeerscheinung der Sünde überhaupt genommen. Dies läßt sich erhärten aus Stellen wie Gn 26, 10 und Ps 34, 22, wo sicher nicht die sündhafte Handlung als solche, sondern der durch sie herbeigeführte Zustand bezeichnet wird. Ferner begegnen im gleichen Satzgefüge zugleich mit 'aschem die Zeitwörter schagah (Lv 4, 13), čhata' (Lv 4, 22. 27; 5, 17. 23), ma'al (Nm 5, 6 f.), und zwar gehen sie demselben voraus. Die natürliche Gedankenfolge verlangt an sämtlichen Stellen zu übersetzen: „Und sich verschuldet, bzw. eine Schuld zugezogen hat." Diese Übersetzung wird noch gestützt durch Lv 5, 1, wo anstatt 'aschem der Ausdruck nasa ʿavon gewählt ist. Man kann denselben allerdings verschieden wiedergeben, aber da er ohne Zweifel für 'aschem steht, und das Bleibende einer sündhaften Handlung bezeichnet, mag man ihn übersetzen wie immer, so ist die natürlichste Erklärung des Ausdrucks „die Schuld büßen oder tragen". In Lv 5, 2—5 ist von den verschiedenen Verunreinigungen, die der Israelite sich zuziehen kann, die Rede. Die Folge davon ist 'aschem, d. h. „er verschuldet sich, ladet sich eine Schuld auf", für welche er ein Opfer zur Sühne darzubringen hat. Wir lesen ferner Lv 4, 3: „Wenn der gesalbte Priester (LXX der Hohepriester) sich versündigt zur Verschuldung des Volkes." Damit wird der Gedanke ausgedrückt, daß die Sünde des Priesters nicht nur eine persönliche Schuld zur Folge hat, sondern auch, daß er das Volk mit in die Verschuldung hineinzieht, und zwar nicht etwa bloß dadurch, daß er durch sein schlechtes Beispiel Sünden im Volke veranlaßt, sondern daß das Volk mit dem Priester das Subjekt der Schuld der Sünde des Priesters ist. Hieraus geht hervor, daß man die Schuld als Folge der Sünde klar erkannt hat. Denn von einer Versündigung des Volkes kann an dieser Stelle nicht die Rede sein, weil in diesem Kapitel die Sünden der einzelnen Stände behandelt werden und noch dazu 4, 13—22 die Versündigung des Volkes eigens zur Sprache kommt. Diese Erklärung darf insofern nicht befremden, als es ja, wie wir noch sehen werden, ein dem Alten Testamente geläufiger Gedanke ist, daß die Schuld der Sünde einzelner und der Gemeinschaft auch solche tragen müssen, die an der Sünde derselben nicht den geringsten Anteil genommen haben. Dies sei erwähnt, um dem Einwand zu begegnen, der aus der arabischen Übersetzung der Stelle erhoben werden könnte, wo es heißt: „Wenn der gesalbte Priester nach Art des Volkes sich versündigt." Ein weiterer Beweis, daß man die Schuld von der Sünde unterschieden hat, kann Lv 5, 17 entnommen werden, wo es heißt:

„Wenn jemand sich versündigt und unwissentlich gegen eines der Verbote Jahwes sich vergeht und sich verschuldet so soll er seine Schuld tragen bzw. büßen." Hier wird die Verschuldung als unmittelbare Folge der sündhaften Handlung bezeichnet. Zu dem nämlichen Ergebnis führt eine aufmerksame Betrachtung von Lv 22, 16, wo die Priester aufgemuntert werden, dafür Sorge zu tragen, daß das Volk sich keine Schuld zuziehe dadurch, daß es von den heiligen Opfergaben genieße. Die Sünde hat nach atl Anschauung die Schuld im Gefolge, darüber lassen die angeführten Stellen keinen Zweifel aufkommen, wenn die sprachlichen Ausdrücke dafür auch oft ohne Unterschied gebraucht werden. Die Schuld der sündhaften Handlung lastet aber nach Auffassung der atl Schriftsteller häufig nicht bloß auf dem Subjekt, welches die Sünde begangen hat, sondern auch auf jenen, die zu ihm in einem näheren Verhältnis stehen, sei es, daß jenes auf Abstammung oder Bundesgemeinschaft beruht. So lastet die Sündenschuld nach der Lehre des Alten Testaments auch auf den Nachkommen des Sünders (Gn 19, 25; Ex 20, 5; 34, 7; Lv 26, 29 f.; Nm 14, 18. 33; Dt 5, 9). Für die Sünde eines einzelnen muß bisweilen das ganze Volk oder ein namhafterer Teil desselben büßen (Jos 7, 1—6; 2 Sm 21, 1; 24, 13—16; 3 Kg 16, 30—33; 17, 1; 18, 1. 18; 4 Kg 23, 26 f.; 24, 3 f.; Jes 14, 21; 65, 7; Jer 2, 9; 14, 20; Ps 108 [109], 14). Anderseits fehlt es aber auch nicht am Hinweis, daß ein einzelner die Schuld der Gesamtheit trägt (Dt 1, 37; 3, 26; 4, 21). Als Ergebnis dieser Erörterung dürfen wir buchen: Erstens, Altisrael hat den Unterschied zwischen Sünde und Schuld gekannt; zweitens, die Schuld belastete nicht nur den Sünder persönlich, sondern zog auch andere, die ihm verbunden waren, in Mitleidenschaft.

b) Das Schuldbewußtsein.

Eine objektive Wirkung der Sünde ist nach atl Lehre die Schuld. Nun fragt es sich, ob dieser Zustand der Verschuldung dem einzelnen auch zum Bewußtsein kam, d. h. ob er wegen der Schuld in seinem Inneren beunruhigt wurde. Daran ist nicht zu zweifeln. Für das Vorhandensein des Schuldbewußtseins spricht schon die Paradieserzählung (Gn 3, 8—11). Die nämliche Tatsache bestätigt die Erzählung von Kains Brudermord (Gn 4, 9—15). Aber noch öfter begegnet uns in der Heilsgeschichte eine Darstellung, welche das Schuldbewußtsein im einzelnen trefflich zum Ausdruck bringt. Es seien einige Beispiele hier vermerkt.

Als Moses vom Berge Sinai herabgestiegen war und Aaron wegen der während seiner Abwesenheit veranstalteten Verehrung des goldenen

Kalbes zur Rechenschaft zog, suchte sich letzterer zu rechtfertigen, indem er zu Moses sagte: „Mein Herr, zürne nicht; denn du weißt, daß dieses Volk zum Bösen hinneigt. Es sprach zu mir: Mache mir Götter, die vor mir herziehen! . . . Da sprach ich zu ihm: Wer unter euch hat Gold? Und es brachte und gab mir Gold und ich warf es ins Feuer und es ward dieses Kalb daraus." Die Art und Weise, wie Aaron vor Moses sich entschuldigte, zeigt deutlich, daß er in seinem Herzen sich beunruhigt fühlte (Ex 32, 22—24). Der König Saul hatte im Kriege gegen die Amalekiter das Banngelübde an den Feinden gegen den Auftrag Samuels nicht vollstreckt (1 Sm 15, 3. 9). Als Samuel auf Geheiß des Herrn zu Saul kam, begrüßte ihn letzterer mit den Worten: „Gesegnet seist du vom Herrn! Ich habe des Wort des Herrn erfüllt." Diese Versicherung nimmt sich im Munde des Königs fast aus wie eine Verschleierung seines unruhigen Gewissens.

Vom Schuldbewußtsein gibt auch Zeugnis jene Episode aus der Verfolgungszeit Davids, in der erzählt wird, daß David das Herz schlug, weil er den Zipfel vom Mantel Sauls abgeschnitten hatte (1 Sm 24, 6). Indes nicht bloß der Einzelne, sondern auch die Gemeinschaft als solche fühlte sich wegen der Sünden beunruhigt (Lv 4, 14; Nm 31, 50; 1 Sm 3, 14). Wie leicht verständlich ist, stellte sich das Schuldbewußtsein nicht immer gleich nach Vollzug der sündhaften Handlung ein, wenigstens läßt sich dies nicht ausdrücklich feststellen. Es mußten oft Mahnungen und Prüfungen verschiedener Art über die Einzelnen und die Gemeinschaft kommen, um das Schuldbewußtsein zu wecken und zu schärfen. Dies war z. B. der Fall bei den Brüdern des Patriarchen Josef (Gn 42, 21—23) und bei David, nach dem er sich mit dem Weibe des Hethiters Urias vergangen hatte (2 Sm 11, 4; 12, 1—13). Daraus den Schluß zu ziehen, daß das Schuldbewußtsein immer erst durch Unglück, Not und Elend wachgerufen wurde, ist man nicht berechtigt. Noch weniger darf man behaupten, daß Not und Elend allein die Ursache des Erwachens des schuldbewußten Gewissens waren, wenn auch oft erst Unglück und Unheil das Bekenntnis der Schuld veranlaßten. Wir dürfen das Vorhandensein des Schuldbewußtseins den Hebräern umsoweniger absprechen, da dasselbe in irgend einer Form auch bei den Naturvölkern und im alten Ägypten sowie in Assyrien und Babylonien bezeugt ist. So finden wir bei den Naturvölkern die Unterscheidung zwischen den „guten und bösen Herzen" [1]). Im alten Ägypten war die Anschauung verbreitet, daß der Tote vor den 42 Totenrichtern

---

[1]) V. Cathrein, Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral 536.

ein Sündenbekenntnis abzulegen habe. Ist dieses Sündenbekenntnis auch in mancher Beziehung noch unvollkommen, so geht daraus doch ohne Zweifel hervor, daß man sich der Schuld wohl bewußt war, denn ohne Schuldbewußtsein gibt es kein Schuldbekenntnis [2]).

Desgleichen finden wir in der babylonischen Beschwörungsserie Šurpu einen Sündenkatalog, der die Kenntnis von Sünde und Schuld voraussetzt. In den babylonischen Bußgebeten ist die Selbstanklage des Büßers sehr häufig. Mag das Bekenntnis auch hauptsächlich durch die Not veranlaßt worden sein, so bleibt immerhin bestehen, daß man den Grund davon nicht verkannt hat. Wenn die Angabe der einzelnen Sünde, welche die Not verursacht hat, fehlt, so ist das leicht begreiflich, da es dem Menschen überhaupt nicht gegönnt ist zu wissen, um welcher Sünde willen gerade dieses oder jenes Unglück ihn ereilt hat. Dieser Umstand kann also gegen das Vorhandensein des Schuldbewußtseins überhaupt nicht ins Treffen geführt werden. Die Unvollkommenheit desselben zu leugnen, wird aber niemand in den Sinn kommen [3]).

Das Schuldbewußtsein haben die hebräischen Dichter und Sänger in ihren Liedern und Sprüchen in oft ergreifender Weise zum Ausdruck gebracht. Einige Beispiele mögen das beweisen.

„Da ich schwieg, schwanden meine Gebeine
Durch beständiges Klagen.
Denn Tag und Nacht, Jahwe,
Lag schwer auf mir deine Hand“ (Ps 31 [2], 3 f.).

„Deine Pfeile sind in mich gedrungen
Und deine Hand lastet (schwer) auf mir“ (Ps 37 [8], 3).

„Meine Schuld kenne ich wohl,
Und meine Sünde ist immerdar vor mir“ (Ps 50 [1], 5).

„Er folgt ihr (der Dirne) alsbald nach, wie ein Ochs zur Schlachtbank geht, bis ihm ein Pfeil durch die Leber geht“ (Prv 7, 22 f.).

„Die Gottlosen fliehen, ohne daß sie jemand verfolgt, die Gerechten sind wie ein Löwe voll Zuversicht“ (Prv 28, 1).

Aus dem Gesagten erhellt, daß die alten Hebräer nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen Fall sich bewußt waren, daß sie durch ihr Handeln Gott gegenüber sich verschuldet hatten. Wie weit das sittliche Bewußtsein sich erstreckte, ist aus den Verzeichnissen von

---

2) A. Erman, Die ägyptische Religion² 104 f.

3) Otto Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer 159 f.; W. Caspari, Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen 25—28; M. Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens II 1, 66—138; J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung 11—15.

Sünden und Vergehungen zu ersehen, die uns in der atl Literatur überliefert sind. Daß hier ein Fortschritt zu verzeichnen ist, läßt sich vor allem aus dem Buche des Siraziden erkennen.

c) Der Zorn Gottes.

Als eine unmittelbare Wirkung des sündhaften Handelns erscheint in der atl Literatur sehr häufig der Zorn Gottes. Hiervon ist beispielsweise die Rede: Ex 4, 14; 15, 7; 22, 23; 32, 10. 12; Nm 11, 1. 10; 12, 9; 25, 3 f.; Dt 6, 15; 7, 4; 13, 18; 29, 19; 31, 17; Jos 7, 1; 23, 16; Richt 2, 14. 20; 3, 8; 6, 39; 10, 7; Jes 9, 18; 10, 5. 25; 26, 20; 30, 27; 42, 25; Jer 4, 8; 10, 10; 15, 17; Os 13, 11; Mich 9, 7; Soph 1, 18; Ps 2, 5; 31 (32), 4 und oft; Neh 25, 4 usw. Hierfür sind 11 verschiedene Ausdrücke in der hebräischen Bibel uns erhalten.

Einige Schrifterklärer sind nun der Meinung, daß der Zorn Jahwes nicht immer sittlich motiviert gewesen sei, sondern daß er nach der Art der heidnischen Gottheiten plötzlich, ohne hinreichenden Grund und in launenhafter Willkür in Zorn geraten sei. So bemerkt J. Bennewitz: „Man wird nicht umhin können, offen einzugestehen, daß im alten Israel der Zorn Jahwes vielfach nicht sittlich, d. h. durch die Sünden der Menschen motiviert gedacht wurde. Es gab Fälle, wo der Zorn Gottes plötzlich aufloderte, die Stimmung Jahwes unberechenbar schien. Ein schwerer Druck lag da auf der Seele des Israeliten, wenn er das momentane Wirken des göttlichen Zornes verspürte. So unheimlich schien da der waltende Gotteszorn, daß der Mensch sich möglichst fern von Jahwe hielt und nicht einmal seinen Namen aussprechen wollte (Am 6, 10), weil Jahwe damit herangezogen und dann mit seiner Nähe Gefahr bringen könnte . . . Es ragt wohl eine alte, noch nicht sittlich normierte, vom ethischen Jahwismus noch nicht durchdrungene Jahwevorstellung hinein in die religiöse Gedankenwelt eines späteren Geschlechts, das noch nicht scharf reflektierte, sondern naive Gegensätze nebeneinander ertragen konnte“ [4]).

R. Smend schreibt: „Jahwe schaltete in vollster Freiheit, er war eben ein lebendiger Gott und kein totes Gesetz. Natürlich erregte Frevel seinen Zorn, aber der Frevel, über den er zürnte, war oft unbekannt und die Ursache seines Zornes brauchte auch keineswegs bei den Menschen zu liegen. Im hohen Maße war die göttliche Stimmung überhaupt unerklärlich und unheimlichem Wechsel unterworfen“ [5]).

---

4) Die Sünde im alten Israel 131 f.
5) Lehrbuch der israelitischen Religionsgeschichte [2] 101.

Ähnlich äußern sich C. Clemen[6]), J. Koeberle[7]), A. Schultz[8]). Zum Beweise für diese Anschauung beruft man sich auf folgende Stellen in den Geschichtsbüchern des Alten Testamentes: Jos 7, 10—26; 1 Sm 22, 17; 1 Sm 26, 9. 19; 2 Sm 6, 7—9; 2 Sm 15, 25; 16, 5—14; 24, 1. Von den hier angeführten Stellen scheiden 1 Sm 22, 17; 26, 9. 19 aus, da dort nicht erwähnt wird, daß Jahwes Zorn entbrannt sei. Die übrigen Stellen sollen kurz besprochen werden. Jos 7, 1—26 wird erzählt, daß Jahwe Israel zürnte, weil Achan bei der Eroberung von Jericho am Gott Geweihten sich vergriffen hatte (Jos 7, 1). Achan mußte sein Vergehen mit dem Tode büßen (Jos 7, 25). Man ist nun einigermaßen erstaunt, daß Jahwes Zorn hier als sittlich nicht motiviert angesehen wird, denn Jos 6, 17 f. lesen wir, daß Josue im Auftrage des Herrn den Befehl gab, daß die Stadt Jericho samt allem, was darin ist, dem Herrn geweiht sein soll. Demzufolge hat sich Achan um das Gebot des Herrn nicht gekümmert. Ähnlich liegt die Sache in 2 Sm 6, 7—9. Als David die Bundeslade aus dem Hause Abinadabs auf den Sion übertragen lassen wollte, berührte Oza, ein gewöhnlicher Levite, die Bundeslade. „Da ergrimmte der Zorn des Herrn und schlug ihn, so daß er starb" (2 Sm 9, 7). Nach unseren Begriffen war das eine außerordentlich schwere Strafe. Doch unmotiviert war sie nicht, wenn man bedenkt, daß nach Nm 4, 5. 15 die Leviten die Bundeslade während des Zuges durch die Wüste weiter befördern mußten, nachdem sie von den Priestern in den Vorhang eingewickelt worden war, der vor dem Allerheiligsten sich befand, aber sie nicht berühren durften (Nm 4, 6). Also auch hier handelt es sich um die Übertretung eines von Jahwe erlassenen Verbotes. Der Zorn Jahwes ist demnach durch die Übertretung eines seiner Gebote motiviert. Worin hat demnach die oben erwähnte Anschauung ihren Grund? Dieser ist in gewissen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu suchen. Man nimmt an, daß der Kult der Religion vorausgegangen sei, daß also der Kult mit der Religion ursprünglich nichts zu schaffen hatte. Ferner, daß die kultischen Vorschriften, auch wenn sie religiösen Charakter haben, mit der Sittlichkeit nichts zu tun haben. Man beschränkt die Sittlichkeit auf den Pflichtenkreis gegen den Mitmenschen. Die Verletzung kultischer Vorschriften sind demzufolge nicht als Sünde zu betrachten und infolgedessen ist der Jahwezorn wegen derartiger Vergehen nicht sittlich normiert. Wie hier-

[6]) Die christliche Lehre von der Sünde I 26 f.

[7]) Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum 49.

[8]) Die Offenbarungsreligion[5] 442.

aus ersichtlich ist, stützt sich die obige Anschauung auf nicht bewiesene Voraussetzungen, die der allgemeinen Religionsgeschichte entnommen sind. Betrachtet man als Ursprung und Norm der Sittlichkeit den Willen eines höchsten Wesens, das den Hebräern unter dem Namen Jahwe ohne Zweifel bekannt war und zwar als Prinzip der Sittlichkeit, wie wir oben gezeigt haben, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Jahwezorn auch bei kultischen Vergehungen sittlich orientiert war.

Nun erübrigen uns noch die drei Stellen 2 Sm 15, 25; 16, 5—14; 24, 1. 2 Sm 15, 25; 16, 5—14 greift eine Episode aus der Verschwörung Absaloms wider seinen Vater heraus. R. Smend[9]) bemerkt dazu: „In dem unerwarteten Ausbruch der Empörung und ihrem anfänglichen Erfolg erblickte er (David) den Zorn Jahwes, der ihn vernichten wollte. Er wagte es nicht, die Lade Jahwes mit sich zu nehmen, weil er ihn dadurch noch mehr zu reizen fürchtete. Er wollte in völliger Unterwerfung hinnehmen, was Jahwe über ihn beschloß. Als Semei ihn in empörendster Weise beschimpfte und verfluchte, ließ er sich das ruhig gefallen. Denn auch aus den Worten Semeis klang ihm der Zorn Jahwes entgegen. Jahwe hatte es dem Semei befohlen, und er hoffte, den Zorn dadurch zu versöhnen, daß er sich völlig unter ihm beugte (2 Sm 16, 5—14). Von einem Schuldgefühl ist hier bei David keine Spur zu entdecken.“ Wenn man den Bericht über die Flucht Davids vor Absalom ohne Voreingenommenheit liest, so muß zugestanden werden, daß David nichts von einem Schuldbewußtsein zur Schau trägt. Desgleichen wird an den angeführten Stellen vom biblischen Schriftsteller eine Schuld Davids nicht erwähnt. Allein daraus läßt sich nicht folgern, daß David den Zorn Jahwes als launenhafte Willkür einer menschenfeindlichen Schicksalsmacht betrachtete. Gab es denn im vergangenen Leben Davids keine Handlungsweise, die ihn vor dem Herrn ins Unrecht setzte? 2 Sm Kap. 11 und 12 erzählt uns, wie tief der König gefallen war. Und dafür wurde ihm vom Herrn als Strafe angekündigt: „Siehe, ich werde aus deinem Hause etwas Böses über dich bringen und deine Weiber vor deinen Augen wegnehmen und sie einem anderen geben (2 Sm 12, 11).“

Man wird also in der erwähnten Erzählung unterscheiden müssen zwischen dem Schuldbewußtsein Davids als Folge früherer Vergehungen und dem Schuldbewußtsein als Wirkung eines gegen Absalom oder gegen Semei begangenen Unrechts. Daß David sich Gott gegenüber überhaupt nicht schuldig fühlte, ist nach der Pragmatik der atl Geschichtsdarstellung als ausgeschlossen zu betrachten. Seine Ergebung in Jahwes Hand ist nicht der Ausfluß einer Überzeugung, daß sein Schicksal

[9]) Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte² 104.

von Jahwe nach Willkür und Laune bestimmt werde, sondern des Glaubens an einen allgewaltigen Herrn, der das Böse auch an seinen Lieblingen nach Gebühr bestraft. Endlich ist es noch die Stelle 2 Sm 24, 1 coll. 1 Chr 21, 1, die mit einem Schein von Berechtigung für die launenhafte Äußerung des Zorns Jahwes angeführt wird. Es heißt dort: „Und abermals ergrimmte der Zorn des Herrn wider Israel", indem er David reizte, das Volk zu zählen. Im Parallelberichte 1 Chr 21, 1 lesen wir: „Der Satan stand wider Israel auf und reizte David, Israel zu zählen." Und im V. 7 wird berichtet, daß die Zählung Jahwe mißfiel. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß im Chronikberichte das scheinbar Anstößige hinsichtlich der Gottesanschauung beseitigt ist. Was dem Verfasser den Anlaß bot, den Bericht in diese Form zu bringen, ist schwer zu sagen. Eine Läuterung der Gottesanschauung in dem Sinne, daß entgegen 2 Sm 24, 1 nun der ethische Charakter Jahwes deutlicher zum Ausdruck kommt, braucht wohl nicht in Abrede gestellt zu werden. Indes darf man daraus nicht schließen, daß in 2 Sm 24, 1 Jahwe als Naturgottheit erscheint, die, von Neid erfüllt, David zur Sünde reizt, um ihn dann zu züchtigen. Diese Auffassung steht im Widerspruche mit der Erzählung 2 Sm 24, 7—14. Denn als die Zählung des Volkes vollendet war, sagt der Bericht: „David schlug das Herz (2 Sm 24, 10) und er sprach: Ich habe schwer gesündigt durch diese Tat, nimm die Missetat deines Knechtes weg, denn ich habe sehr töricht gehandelt." Wenn man die Worte des V. 1 in dem Sinne faßt, daß der Herr in seinem grundlosen Zorne David zur Zählung trieb, so ist das Geständnis Davids V. 10 einfachhin unverständlich. Wenn David sich bewußt ist, daß er durch die Volkszählung sich verfehlt, die an sich ja nichts Unerlaubtes war (Ex 30, 12; Nm 1, 2), so muß er sich dabei von Absichten haben leiten lassen, die Jahwes Willen nicht entsprachen. Mithin können die Worte V. 1 unmöglich in dem Sinn gefaßt werden, daß Jahwe in seinem Zorne David zur Zählung reizte. Diese Erklärung steht auch im evidenten Widerspruch zu V. 11 f., wo der Herr den Propheten Gad zu David schickt, um ihm die Strafe hierfür anzukündigen, wenn man dazu V. 14 heranzieht, wo David sagt: „Ich will lieber in die Hände des Herrn fallen, denn seine Erbarmungen sind groß, als in die Hände der Menschen." Denn David kann einen Gott, der ihn zuerst zur Sünde treibt und dann dafür strenge bestraft, nicht in demselben Atem als den barmherzigen Gott preisen. Hier ist das psychologische Rätsel doch zu groß! Man wird also die Stelle im Zusammenhalte der ganzen Erzählung erklären müssen in dem Sinne, daß David aus gottwidrigen Absichten die Zählung vorgenommen hat und deswegen der Herr ihm

zürnte. Und da er der Vertreter des ganzen Volkes war, so mußte seine Sünde auch das Volk büßen. Demnach kann auch hier der Zorn Jahwes nicht als sitlich unmotiviert angesehen werden. Übrigens wäre diese Auffassung schon durch die Ausführungen über den sittlichen Charakter Jahwes, die wir in einem früheren Kapitel brachten, hinreichend widerlegt. Es ist wohl selbstverständlich, daß diese anthropomorphe Redeweise, die so oft im Alten Bunde begegnet und auch jetzt noch häufig gebraucht wird, vom Volke nicht irrig aufgefaßt worden sein wird, denn sonst würden die biblischen Schriftsteller dieselbe da oder dort wohl einer näheren Erklärung gewürdigt haben. Gerade der unbefangene, gleichmäßige Gebrauch in fast allen biblischen Büchern scheint uns eine Bürgschaft dafür zu sein, daß man diese Ausdrucksweise richtig verstanden und sie nichts mit der Entwicklung der Gottesanschauung im Sinne des Evolutionismus zu tun hat.

d) Der Verlust der Gnadengegenwart Gottes.

Gott der Herr hatte schon Abraham, als er mit ihm den Bund schloß, seine besondere Gnadengegenwart verheißen (Gn 17, 8 f.). Als er später seinen Bund mit dem Volke Israel erneuerte, bekräftigte er denselben durch das Versprechen, daß er unter dem Volke sein Zelt aufschlagen werde (Ex 25, 8; 29, 45; Dt 4, 7). Entsprechend der sinnlichen Anlage seines Volkes und mit Rücksicht auf die heidnische Umwelt sowie die Bedürfnisse der Menschennatur überhaupt ließ sich Gott herbei, ein sinnfälliges Unterpfand seiner besonderen Gnadengegenwart dem Volke zu geben im heiligen Zelte und seinen Einrichtungsgegenständen. Diese besondere Gnadengegenwart des Herrn war aber von allem Anfang an keine bedingungslose, sondern hatte zur Voraussetzung, daß Israel seinen Bundespflichten nachkomme. Schon zu Abraham hatte Jahwe gesagt: „Wandle vor mir und sei vollkommen“ (Gn 17, 1). Und als später der Bund mit ganz Israel geschlossen und genauer erklärt wurde, mußte es versprechen, die Pflichten, welche der Gottesbund ihm auferlegte, treu zu erfüllen (Ex 19, 5. 8; 24, 3. 7).

Wenn Israel seinen Bundespflichten nicht gerecht wurde, so kam es vor, daß die Wirkungen der Gnadengegenwart Gottes trotz der bleibenden Unterpfänder, die der Herr als Sinnbilder gegeben hatte, dem Volke versagt blieben. Gemäß dem unvollkommenen Zustand der alttestamentlichen Heilsökonomie und dem zur Erfassung der rein geistigen Güter noch unreifen Volke äußerte sich die Entziehung der Gnadengegenwart Gottes hauptsächlich dadurch, daß der Frieden des Landes durch äußere Feinde gestört wurde und der irdische Segen ausblieb. Im Einklang damit steht die Tatsache, daß Jahwe bei der Rückkehr des Volkes zu

den vergessenen Bundespflichten sehr oft in sinnfälliger Erscheinung seine Gnadengegenwart in außerordentlicher Weise kundgab und damit auch die Wiedergewährung des irdischen Segens verbürgte. In besonders auffälliger Art zeigte sich dies bei der Bundeserneuerung nach dem Abfall des Volkes von Jahwe am Berge Sinai. Als Moses für das sündige Volk Fürbitte einlegte (Ex 32, 11), sprach Gott zu ihm: „Du hast Gnade gefunden vor mir" (Ex 33, 12). Darauf erwiderte Moses: „Wenn ich Gnade gefunden habe vor deinen Augen, so zeige mir deine Herrlichkeit" (sec LXX). Und der Herr sprach: „Meine Herrlichkeit wird vor dir einherziehen" (Ex 33, 13 f.). Ex 34, 9 sprach Moses abermals: „Habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so ziehe einher in unserer Mitte." Noch der Psalmist flehte zum Herrn: „Tue an mir ein Zeichen zum Guten, auf daß meine Hasser sehen, daß du mir geholfen hast" (Ps 85 [6], 17). Es wäre nun aber doch ein Irrtum, die Gnadengegenwart Gottes in Israel samt ihrer symbolischen Darstellung nur auf die äußeren Schicksale des Volkes und dessen Glieder zu beschränken. Wie der Zweck der alttestamentlichen Heilsökonomie im allgemeinen darin bestand, das Volk in seinen Gliedern zur religiösen und sittlichen Höhe allmählich emporzuführen, so wird man insonderheit in dem Verhältnis zwischen Jahwe und Israel die Absicht kaum verkennen können, daß die Zusicherung irdischer Güter für treue Erfüllung der Bundespflichten den Zweck verfolgten, das Verständnis für die rein geistigen Güter dieses Bundesverhältnisses anzubahnen und zu vertiefen. In der Gewährung der irdischen Güter lag natürlich mit gewissen Einschränkungen auch eine Garantie, daß dem Volke auch die geistigen Güter des Bundes zuteil werden, und anderseits war die Entziehung des irdischen Segens ein Zeichen, daß Israel, als Ganzes betrachtet, auch der rein geistigen Güter seines Bundesverhältnisses mit Jahwe sich beraubt hatte. In diesem Sinne sind nun die folgenden Stellen der Schrift zu nehmen, in denen bald mehr, bald weniger deutlich auch das rein ethische Moment zum Ausdruck gelangt. Dem Sprachgebrauche des Alten Testamentes entsprechend wird die Entziehung der Gnadengegenwart Gottes zumeist sinnbildlich ausgedrückt. Sehr häufig heißt es, daß Gott sein Antlitz vor dem Volke und dem einzelnen verbirgt. So droht der Herr dem Volke (Dt 31, 16—19), „daß er sein Antlitz vor ihm verbergen und es verlassen werde wegen all' des Bösen, das es getan hat".

Kain sprach, als er seinen Bruder erschlagen hatte, zum Herrn: „Ich werde verborgen sein vor deinem Antlitze." Nach Jer 33, 5 „verhüllt der Herr sein Antlitz vor Jerusalem und all' ihrer Bosheit".

Man vergleiche noch Jes 8, 17; 54, 8; Ez 39, 24; Mich 3, 4; Job 13, 23 f. Ferner heißt es, daß das Antlitz des Herrn wider die Sünder

gerichtet sei Ps 33 (34), 17: „Das Antlitz des Herrn ist wider die Missetäter, zu vertilgen von der Erde ihr Andenken." Sehr oft wird der Verlust der Gnadengegenwart gemäß den Worten des Spruchbuches: „Der Herr ist fern von den Gottlosen" (Prv 15, 19[a]) dadurch ausgedrückt, daß die Wiederversöhnung mit Gott als „Gott suchen", „zu Gott zurückkehren", „zu Gott sich hinwenden" bezeichnet wird. Dt 4, 29 f.; 30, 1; Jes 6, 10; 55, 6 f.; 58, 2; Jer 3, 7. 10; 4, 1; 18, 8; 24, 7; Ez 18, 21. 23. 32; Os 2, 5; 10, 12; Am 5, 4; Soph 2, 3; Zach 8, 3; Ps 13 (4), 2; 33 (4), 5; 76(7), 3 und oft.

§ 7. Die Strafen der Sünde.

A. Die Strafen des Diesseits.

a) Die zeitlichen Übel.

Altisrael war fest davon überzeugt, daß Jahwe die Sünde strafe und zwar schon auf dieser Welt. Diese Tatsache wird wie kaum eine andere in der Heilsgeschichte des Alten Testamentes bezeugt. Schon in der Ur- und Patriarchengeschichte finden sich hierfür zahlreiche Belege. Und die Geschichte Israels bietet eine ununterbrochene Kette von Beispielen, daß ein innerer Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe besteht. Wir wollen hier einige Belege vorführen. Samuel verkündet dem Saul den Verlust des Thrones, weil er dem Herrn nicht gehorcht hatte (1 Sm 15, 23 f.).

Nathan sagte dem König David den Zwist in seiner Familie und die Empörung Absaloms voraus wegen seiner Sünde mit Bethsabe und seines Vergehens gegen den Hethiter Urias (2 Sm 12, 10 f.). Semei beschimpfte David mit den Worten: „Geh' hinaus, geh' hinaus, du Blutmensch und Nichtswürdiger! Vergolten hat dir der Herr all' die Blutschuld gegen das Haus Saul, der du dich zum König erhobst an seiner Statt, und er hat das Reich in die Hände Absaloms, deines Sohnes gegeben, schau dich jetzt an in deiner Bosheit, denn ein Blutmensch bist du" (2 Sm 16, 7 f.). Der Sünde wegen wurden die Könige Roboam (2 Chr 12, 1 f.), Jeroboam (3 Kg 12, 30—33; 13, 4; 2 Chr 13, 17. 20 f.), Achab (2 Chr 20, 23), Josaphat (2 Chr 20, 35—37), Joram (2 Chr 21, 11—20), Joas (2 Chr 24, 17—24), Amasias (2 Chr 25, 8), Ozias (2 Chr 26, 16—22), Achaz (2 Chr 28, 5), Manasses (2 Chr 33, 2. 11), Joakim (2 Chr 36, 9 f.), Zedekias (2 Chr 12—22) mit Überfall von seiten der Feinde, Krankheit und Niederlagen heimgesucht. Wie in den Geschichtsbüchern immer wieder das Gesetz betont wird, daß der Sünde die Strafe auf dem Fuße folgt, so verkünden diese Wahrheit auch die Propheten. „Wehe," schrieb Jesaias, „dem sündigen Volke, dem Volke,

das belastet ist mit Missetat, dem Samen der Übeltäter, den Söhnen des Verderbens, denn sie haben den Herrn verlassen, den Heiligen Israels verachtet, sind rücklings abgewichen. Womit soll ich ihren Abfall noch strafen, denn ihr ganzes Haupt ist krank, ihr ganzes Herz ist siech. Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist nichts mehr heil an ihnen" (Jes 1, 4—6). Man vergleiche noch Jes 33, 14; Os 2, 13. 15; 9, 7. 9; 12, 12. Wie die Propheten, so sprechen davon ebenso die gottbegeisterten Sänger. „Mit Strafen züchtigst du ob der Sünden den Menschen und zerstörst gleich der Motte seine Pracht" (Ps 38 [9], 2). „Fürwahr, Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde, den haarigen Scheitel derer, die in ihren Verschuldungen einherwandeln" (Ps 67 [8], 22).

Die alttestamentlichen Schriftsteller aber begnügen sich nicht damit, bloß im allgemeinen zu sagen, daß Jahwe die Sünden straft, sondern sie bieten eine ausführliche Schilderung der Art der Strafen. Am eingehendsten geschieht dies Lv 26, 14—42 und Dt 28, 15—68. In diesen Perikopen werden folgende Strafen den Sündern angedroht:

Armut (Lv 26, 16; Dt 28, 22. 48);

Physische und psychische Krankheiten (Lv 26, 16 f.; Dt 28, 22. 27 f. 35. 37. 59—68);

Bedrängnis und Niederlagen durch die Feinde (Lv 26, 17. 30—35; Dt 28, 25. 49—54);

Unfruchtbarkeit des Landes (Lv 26, 19; Dt 28, 18. 39—43);

Verheerung des Landes durch Raubtiere (Lv 26, 22);

Pest (Lv 26, 25; Dt 28, 21);

Hungersnot (Lv 26, 25. 29; Dt 28, 20. 56 f.);

Vorzeitiger Tod (Lv 26, 30—38);

Verödung des Landes (Lv 26, 32; Dt 28, 38);

Verlust des Verheißungslandes und Zerstreuung unter fremde Völker (Lv 26, 33; Dt 28, 25. 48. 68);

Heuschreckenplage (Dt 28, 38);

Unbegrabenbleiben der Leichen (Dt 28, 26).

Wie hieraus ersichtlich ist, erscheint das Verzeichnis der Übel, welche den Sündern angedroht werden, lokal orientiert, d. h. wird den klimatischen und geographischen Verhältnissen entnommen. Der Katalog der Strafen ist in den angeführten Perikopen mit einer solchen Vollständigkeit gegeben, daß die späteren Schriftsteller denselben kaum mehr zu ergänzen brauchten. So greift z. B. Ez 33, 27—29 auf dieses Strafverzeichnis zurück, wenn er schreibt: „So wahr ich lebe! Die in den Trümmern wohnen, sollen durchs Schwert fallen, und wer auf dem Felde ist, den werde ich den wilden Tieren zum Fraße geben, und die

auf den Bergeshöhen und in den Höhlen wohnen, werden durch die Pest sterben. Das Land werde ich zur Wüste und Einöde machen und der Stolz auf ihre Macht wird ein Ende nehmen. Die Berge Israels sollen einsam werden, da niemand mehr auf ihnen dahinwandert, und sie sollen inne werden, daß ich der Herr bin, der ihr Land zur Wüste gemacht um ihrer Greuel willen.“ Man vgl. noch Os 2, 9—14 und öfter; Am 4, 6—12; Prv 10, 27; 13, 18. 22; 14, 11. 34; 15, 6; 18, 3; 24, 22; Sir 10, 9 f.; 29, 28—30 und oft.

Indes ist die Anschauung, daß Gott die Sünde im Diesseits straft, Israel nicht ausschließlich eigen. Diese Anschauung war auch im alten Babylonien gang und gäbe. Auf der zweiten Tafel der Surpuserie erscheint die Krankheit als Strafe der Sünde. In den babylonischen Bußgebeten kommt dieser Glaube immer wieder zum Ausdruck. Doch haben die alten Babylonier gleichzeitig Unglück und Krankheit auf das Walten menschenfeindlicher dämonischer Kräfte zurückgeführt und waren bestrebt, dieselben durch verschiedene Zauberriten zu überwinden. Hiervon ist in Altisrael keine Spur zu finden. Noch weniger ist jemals dem Gedanken Ausdruck verliehen, daß die irdischen Übel eine Folge des Neides der Gottheit auf Menschenglück und -größe sei. Die Anschauung, daß alle irdischen Übel ihre Wurzel in der Sünde haben, war in Altisrael eine Folge des sittlichen Gottesbegriffs, des Glaubens an Jahwe als sittlicher Willensmacht, welcher die Übertretung seiner Gebote ohne Rücksicht auf die Person ahndet. Die Sünde als die einzige Quelle alles menschlichen Elends erkannt zu haben, bleibt ein Verdienst des alttestamentlichen Schrifttums, das ihm nicht streitig gemacht werden kann. Wenn auch die zeitlichen Übel vor allem als Strafe der Sünde angesehen wurden, so hat doch die Kenntnis ihrer heilspädagogischen Bedeutung nicht vollständig gefehlt. Der erzieherische Zweck der irdischen Leiden kommt öfter zum Ausdruck. So sprach Moses vor seinem Tode zu Israel Dt 8, 2: „Gedenke des ganzen Weges, den der Herr dein Gott während 40 Jahre in der Wüste dich geführt hat, um dich zu demütigen und zu prüfen, auf daß er wisse, ob du bereit wärest, seine Gebote zu halten oder nicht.“ Jes 1, 25 spricht der Herr: „Ich will meine Hand gegen dich wenden und deine Schlacken im Ofen ausschmelzen und all' dein Zinn wegnehmen.“ Jer 5, 3 heißt es: „Herr, deine Augen sehen auf Wahrheit, du schlägst sie, aber sie fühlen es nicht, du zermalmst sie, aber sie wollen die Züchtigungen nicht annehmen, ihre Stirn ist härter als Stein, und sie wollen sich nicht bekehren.“ Man vgl. noch Jer 9, 6; 15, 7; Ps 36 (7), 25; 118 (9), 67. 71. 75; Prv 3, 11 f.; Thr 3, 27—31; Tob 11, 17 (graece 14); Sir 2, 5; Mkk 6, 14. 17.

b) Der Tod.

Der Tod als Abschluß des irdischen Lebens, der den Übeln des Diesseits ein Ende setzt und sie gewissermaßen zusammenfaßt und in sich begreift, verdient eine gesonderte Behandlung. Dies um so mehr, als in der letzten Zeit in Abhandlungen und Werken religionsgeschichtlicher Natur in Abrede gestellt wird, daß der Tod im alten Israel als Strafe der Sünde angesehen wurde. Zum Belege hierfür seien einige Forscher hier namhaft angeführt.

C. Clemen schreibt hierüber: „Die Auffassung des Todes überhaupt als einer Strafe für die Sünde ist dem ganzen Alten Testament fremd; es beurteilt in dieser Weise immer nur einen vorzeitigen und durch Leiden vorbereiteten Tod, der daher, auch dem Gerechten zugefügt, stellvertretende Bedeutung haben kann“ [1]).

H. Gunkel bemerkt: „Es ist die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, daß die Sterblichkeit eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur sei; erst das spätere Judentum neigt sich unter dem Einfluß neuer, aus der Fremde eindringender Anschauungen dem Glauben zu, daß der Mensch von Gott zum ewigen Leben bestimmt sei. Man darf diesen Glauben nicht in den alten Mythus hineintragen (gemeint ist damit Gn Kap. 2 und 3) und (auch) an dieser Stelle darf man gar nicht fragen, ob der Mensch ohne die Übertretung unsterblich gewesen wäre“ [2]).

K. Marti sagt: „Der Tod ist das unvermeidliche Ziel des menschlichen Daseins, und zwar ist er das nicht erst infolge und als Strafe der Sünde (Jes 40, 6—9). Es ist des Menschen Wesen von Anfang an. Auch Gn 2, 17 verglichen mit Gn 3, 16—19 lehrt nicht, daß es die Anschauung der Hebräer gewesen wäre, der Mensch sei durch die Sünde seiner Unsterblichkeit verlustig gegangen“ [3]).

B. Stade endlich behauptet: „Unbekannt (im A. T.) ist der Gedanke, daß der Tod die Strafe der Sünde sei, was man mit Unrecht aus Gn 2. 3 schließt. Er ist der natürliche Ausgang des menschlichen Lebens, die Folge davon, daß der Mensch Fleisch, nach Gn 3, 19 die Folge davon, daß er aus Erdenstaub geschaffen ist“ [4]).

---

[1]) Die christliche Lehre von der Sünde 242. Zum richtigen Verständnis der obigen Äußerung sei jedoch bemerkt, daß C. die deuterokanonischen Schriften, wobei besonders Sap, Sir in Betracht kommen, nicht zum Alten Testament bzw. den kanonischen Schriften rechnet.

[2]) Die Genesis [3] 23.

[3]) Geschichte der israelitischen Religion [5] 213.

[4]) Biblische Theologie des Alten Testamentes 202, Anm. 1.

Neuestens hat E. Albert dieser Frage eine Untersuchung gewidmet. Er kommt hierbei zu folgendem Ergebnis: „Dieser Mythus (Gn 3 nämlich) will gar nicht Antwort geben auf die Frage, wie der Tod in die Welt gekommen ist. Der in Gn 3, 16—19 ausgesprochene Fluch bezieht sich nur auf das Leben des Menschen und besteht darin, daß ihm seine ganze Arbeit ums tägliche Brot so schwer gemacht wird. Diese Plage soll dauern sein ganzes Leben hindurch bis zum letzten Augenblick, bis er wieder zum Staube zurückkehrt. Der Tod wird hier nur erwähnt als natürlicher Abschluß des Lebens, als Zeitangabe, bis zu welcher der Fluch sich wirksam zeigen soll. Ausdrücklich wird noch gesagt, daß der Tod zugleich im Wesen der Natur des Menschen liegt. Er ist also nicht erst als Strafe für die Sünde in die Welt gekommen, sondern von Anfang an mit der Natur des Menschen gegeben gewesen“ [5]). Um die Lehre des Alten Testamentes über den Tod klarzustellen, wird es von Nutzen sein, dieselbe in mehrere Punkte zu zergliedern. Damit beheben sich einige Schwierigkeiten von selbst.

α) Vor allem lehrt das Alte Testament, daß der Tod allgemeines Menschenlos ist.

Nach Jos 23, 14 sprach Josue: „Sieh', ich gehe nun den Weg, den alle Welt gehen muß.“

2 Sm 14, 14a sagte das Weib von Thekua zu David: „Sterben müssen wir, wir sind wie Wasser, das man auf die Erde gießt.“

3 Kg 2, 2 sprach David vor seinem Tode: „Wenn ich nun den Weg gehe, den alle Welt gehen muß.“

Ps 88 (9), 9 lesen wir: „Wo ist der Mann, der da lebt und den Tod nicht scheut, der da rettet seine Seele vor der Gewalt der Unterwelt.“

Ps 89 (90), 3 heißt es: „Du läßt den Menschen zu seinem Staube wiederkehren, sprichst: Kehrt zurück, ihr Menschenkinder.“

Ps 145 (6), 3 f. mahnt der Psalmist: „Vertrauet nicht auf Fürsten, auf ein Menschenkind, bei dem keine Hilfe ist. Geht aus sein Odem, so kehrt es zur Erde zurück.“

Job 4, 18 f.: „Sieh', seinen Dienern traute er nicht und an seinen Boten fand er Unreinheit. Und um wieviel mehr werden die, so in Lehmhütten wohnen, die aus Staub gebildet sind, vergehen gleich der Motte“ (LXX).

Job 30, 23: „Ich weiß, zum Tode willst du mich führen, ins Versammlungshaus aller Lebendigen.“

Koh 3, 19 f.: „Das Geschick der Menschenkinder ist wie das Geschick des Viehes; ein und dasselbe Geschick haben sie: Wie dieses stirbt, so

---

5) Zeitschrift für atl. Wissenschaft XXXIII (1913) 10 f.

sterben jene! Und einen Odem haben alle, so daß der Mensch keinen Vorzug hat. Alles geht an einen Ort, alles ist geworden aus Staub und alles geht zum Staub zurück."

Koh 12, 5: „Der Mensch zieht hin zu seinem ewigen Hause und es gehen einher auf der Straße die Trauernden."

Koh 12, 7: „Und zurückkehrt der Mensch zum Staube, wie er war, und der Odem kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat."

Wir haben uns bemüht, die Stellen, welche das Sterbenmüssen als Menschenlos bezeichnen, zu sammeln und in extenso hierherzusetzen, um Andersdenkende zu überzeugen, daß es uns keineswegs darum zu tun ist, die Anschauung zu bekämpfen, welche den Tod nur als Ziel und Abschluß des irdischen Lebens des Menschen betrachten. Angesichts der großen Anzahl der Stellen, die den Tod als allgemeines und natürliches Menschenlos bezeichnen, wird wohl niemand daran rütteln. Indes ist die Frage damit nicht endgültig erledigt. Sondern es stellt sich die weitere Frage: Betrachtet das Alte Testament den Tod ausschließlich als den natürlichen Schlußpunkt des menschlichen Seins? Damit kommen wir zu einem weiteren Punkte.

β) Das Alte Testament lehrt zweitens, daß der vorzeitige Tod eine Strafe der Sünde ist.

Nicht selten begegnet im Alten Testamente die Verheißung, daß der Herr denen, die seinen Willen vollziehen oder bestimmte Satzungen treu beobachten, die Vollzahl der Jahre des menschlichen Lebens gewähren werde. So verspricht der Herr dem Volke Israel für die treue Erfüllung seiner Gebote nebst anderen Gütern: „Und die Zahl deiner Tage werde ich voll machen" (Ex 23, 26). Man vgl. noch Dt 4, 1. 4; 30, 16. 20; Jer 21, 8 f.

Anderseits finden sich Beispiele in den Geschichtsbüchern, die erkennen lassen, daß der Herr die Gottlosen und Widerspenstigen vor der Zeit hinwegrafft.

So wurden Nadab und Abiu, die Söhne Aarons, vom Herrn mit dem Tode bestraft, weil sie fremdes Feuer beim Gottesdienste verwendeten (Lv 10, 1 f.).

Die Rotte Kores wurde plötzlich hinweggerafft, weil sie sich das Priestertum anmaßte (Nm 16, 1—31). Dasselbe lehren Nm 25, 1—10; 1 Sm 4, 18—21; 2 Sm 6, 6 f. Daß die Gottlosen vor der Erreichung der normalen Lebenszeit dahinschwinden und in die Unterwelt eingehen, ist ein noch oft wiederkehrender Gedanke. So lesen wir Ps 48 (9), 15: „Wie eine Herde weidet der Tod sie, und glatt fahren sie zur Grube hinab, schnell muß vergehen ihre Gestalt, die Unterwelt dient

ihnen als Wohnung." Hierauf beziehen sich noch Ps 51 (2), 7; 54 (5), 24; 72 (3), 18—20; Ps 89 (90), 10. 12; 91 (2), 8—11; Job 11, 20; 27, 8 f.; Tob 3, 4; 4, 10; 6, 13; 12, 9 f.; 14, 10 f.; Judith 11, 11; 2 Mkk 7, 18. 32. 38.

γ) Endlich lehrt das Alte Testament, daß der Tod als solcher eine Strafe der Sünde ist.

In Gn 2, 7 wird die Erschaffung des Menschen ausführlicher als Gn 1, 27 geschildert. Dieser Stelle zufolge besteht der Mensch seinem Wesen nach aus einem Leibe, der aus Lehm gebildet wurde, und aus dem Lebensodem, den ihm Gott einhauchte. Der Mensch besteht demnach aus zwei Komponenten. Die Natur einer jeden Zusammensetzung bringt es mit sich, daß dieselbe wieder in ihre Teile, aus denen sie gebildet wurde, aufgelöst werden kann. Daraus ergibt sich, daß nach Gn 2, 7 der Mensch als ein seiner Natur nach sterbliches Wesen zu betrachten ist. Die in der Natur begründete Sterblichkeit des Menschen wird im Gebote des Herrn Gn 2, 17 vorausgesetzt. Denn es ist wohl nicht denkbar, daß Gott dem Menschen im Falle der Übertretung des Gebotes eine Strafe angedroht hätte, welche die Aufhebung einer ihm wesentlichen Eigenschaft zur Folge gehabt hätte [6]). Damit ist nun aber noch nicht gesagt, ob der Mensch, der ohne Zweifel seiner Natur nach als sterblich anzusehen ist, nicht doch durch einen besonderen Akt der göttlichen Liebe zu einem höheren Dasein, welches das Sterbenmüssen außer Kraft setzte, ausersehen sein konnte. Die Frage, ob der Mensch tatsächlich sterblich oder unsterblich war bzw. erschaffen wurde, läßt das Gebot Gn 2, 17 offen. Die Strafandrohung Gn 2, 17 kann demgemäß einen doppelten Sinn haben. Setzt man voraus, daß der Mensch tatsächlich sterblich war, wie dies in seiner Natur begründet ist, so hatte die Strafandrohung nur den Sinn, daß der Mensch sein normales Alter nicht erreichen werde, also vorzeitig, gleich nach der Sünde sterben müsse. Geht man aber von der Annahme aus, daß Gott den Menschen zu einem unsterblichen Leben bestimmt hatte, so wird der Tod als solcher als Strafe für die Sünde angedroht. Hier ist dann noch mit der doppelten Möglichkeit zu rechnen, nämlich: es tritt der Tod sofort ein oder der Tod wird überhaupt eintreten, ohne daß eine bestimmte Zeitgrenze hierfür bestimmt wird. Die Ausdrucksweise: „An dem Tage, wo du davon issest, mußt du sterben", legt zunächst die erstere Auffassung nahe. In jedem Falle steht es aber außer Zweifel, daß der Tod als Strafe der Sünde festgesetzt wird. Wie

---

6) Dabei gehen wir von der Voraussetzung aus, daß in Gn 2, 17 der leibliche Tod als Strafe für die Sünde angedroht wird. Dies wird durch den Zusammenhang mit Gn 3, 4. 19 nahegelegt.

sich der Strafvollzug zur Strafandrohung verhält, erfahren wir aus Gn Kap. 3. Nachdem der Verfasser die Übertretung des Gebotes geschildert hat, berichtet er, daß der Tod nicht sofort eingetreten ist. Das ist gegen den Wortlaut der Androhung. Die Ausleger bemühen sich zwar, den Worten: „An welchem Tage du davon issest, mußt du sterben“, einen weiteren Sinn beizulegen. Man erklärt „morte morieris“ mit „mortalis eris“ (Symmachus: θνητός ἔσῃ), „reus eris mortis“ (Targum Hierosolymitanus). Andere Ausleger wie Tirinus meinen, es sei der Ausdruck in dem Sinne zu verstehen, daß mit dem Momente, wo Adam das Gebot übertrat, das Sterben begonnen habe, indem die leiblichen Kräfte sich allmählich verzehrten. Indes scheinen die Erklärungen dem Wortlaute des Bibeltextes nicht genügend Rechnung zu tragen. Diejenigen Forscher, welche der religionsgeschichtlichen Schule angehören und eine allmähliche Entwicklung der Gottesvorstellungen in Israel annehmen, tragen kein Bedenken zu behaupten, daß Gottes Strafandrohung sich nicht erfüllt habe. Das darf weiter nicht auffallen. Denn „der Gott in Gn Kap. 1—11 ist doch, was niemand bestreiten kann, der Gott der Sage, der zusammen mit den von ihm geschaffenen Menschenkindern wie ein Mensch im Garten lebt und eifersüchtig darüber wacht, daß seine Geschöpfe im gewissen Abstande von ihm bleiben, damit sie ihn nicht eines Tages in seiner Machtstellung gefährden. Es ist ein Gott, der sich auch nichts daraus macht, jede gemeinsame Kulturarbeit der Menschheit zu unterbinden, indem er ihre Sprache verwirrt und sie auf diese Weise zerstreut, weil sie ihm sonst zu mächtig zu werden drohen (Gn 11). Das ist ein Gott, der zu einem guten Teil dieselben Schwächen und Fehler zeigt wie seine Geschöpfe, und dem noch sehr viel von seiner Gottheit fehlt. Das Wort eines solchen Gottes darf doch nicht als unverbrüchlich betrachtet werden“ [7]). Dieser letzte Weg ist nicht gangbar. Denn er steht im Widerspruch mit der Gottesauffassung, wie sie uns auch in den 11 ersten Kapiteln der Genesis entgegentritt. Denn trotz aller naiven und anthropomorphisierenden Darstellung des göttlichen Wesens erscheint dasselbe doch weiter über den Menschen erhaben und als ethische Persönlichkeit, welche sittliche Handlungsweise von den Menschen verlangt. Die Gottesauffassung zur Zeit, als diese Sagen von den biblischen Schriftstellern verarbeitet wurden, war sicher eine weit fortgeschrittenere. Es wäre also nicht recht verständlich, daß sie diese Art der Darstellung beibehalten hätten, wenn sie eine so niedrige Vorstellung von Gott enthielten. Denn ihr Zweck war es doch, das Walten des einen wahren Gottes zur Zeit der Urväter ins

[7]) K. Albert, in: Zeitschrift für atl. Wissenschaft XXXIII (1913) 9.

rechte Licht zu stellen. Wenn man demnach in der noch unvollkommenen Auffassung Gottes eine Lösung des Widerspruchs nicht suchen kann, so bleibt nur ein doppelter Ausweg übrig. Entweder hat der Satz: „Am Tage, da du davon issest, mußt du sterben“, den Sinn, daß der Tod nicht sofort eintreten mußte, oder Gott hat nach dem Berichte des biblischen Schriftstellers die Strafsanktion dahin gemildert, daß der Vollzug der Strafe nicht allsogleich nach der Übertretung des Gebotes erfolgte. Wir sind nun der Meinung, daß der Satz: An welchem Tage usw. den sofortigen Tod zum Inhalte hat, soweit man den Wortlaut allein in Betracht zieht. Nach dem Zusammenhange mit Gn Kap. 3 könnte man aber wohl auch die Anschauung vertreten, daß der Satz Gn 2, 17 in Gn 3, 16—19 seine nähere Erläuterung findet und hieraus würde sich ergeben, daß mit obigem Satze nicht der sofortige Tod gemeint war. Doch scheint uns diese Auffassung nach dem Wortlaute des Verbotes Gn 2, 17 immerhin als gesucht. Und daher geben wir der Meinung den Vorzug, daß mit Gn 2, 17 der sofortige Tod angedroht wurde, Gott aber den Vollzug der Strafe durch Aufschub gemildert hat. Hierin vermögen wir vom heilspädagogischen Standpunkt aus nichts Ungeziemendes zu erblicken, vielmehr sehen wir hier Gottes Gerechtigkeit, Treue und Barmherzigkeit in schönster Harmonie vereinigt. Demzufolge schildert dann Gn 3, 7—19, wie Gott sein Wort, das er Gn 2, 17 gesprochen hat, erfüllte. Der Mensch soll in Mühsal sein Leben allmählich aufzehren und den Schlußakt der nunmehrigen Tragödie des Menschenlebens bildet der Tod. Wenn der Tod hier nicht mehr ausdrücklich als Strafe aufscheint, so war das nach der vorausgehenden Darstellung nicht vonnöten, da sich die Leser des Pragmatismus derselben wohl bewußt waren. Denn die Ursachen, welche den Tod herbeiführen sollten, werden ausdrücklich als Strafen für die Sünde bezeichnet, somit muß auch die Wirkung derselben, also der Tod überhaupt als solche bezeichnet werden. Wenn nun hier der Tod als Strafe für die Sünde hingestellt wird, so legt das mittelbar den Gedanken nahe, daß Gott den Menschen tatsächlich zu einer von seiner Natur nicht geforderten Daseinsweise auserſehen hatte. Diese war nichts anderes als das „posse non mori“. Nun fragt es sich, ob diese Wahrheit noch sonst irgendwo in Gn Kap. 3 zum Ausdruck kommt. In Gn 3, 22 f. lesen wir: „Und nun, damit (der Mensch) nicht seine Hand ausstrecke und auch nehme vom Baume des Lebens und esse und lebe in Ewigkeit, trieb ihn Gott der Herr aus dem Garten in Eden, auf daß er die Erde bebaue, von der er genommen war.“ Voraus hatte Gott (Gn 3, 19) aufs bestimmteste verkündet, daß der Mensch sterben müsse. Ähnlich wie Gott der Herr die Frucht des Baumes der Erkennt-

nis verboten hatte, würde man nun erwarten, daß Gott nun die Frucht vom Baume des Lebens verbietet. Denn der Mensch ist nun zum Sterbenmüssen verurteilt, daher hat die Frucht vom Baume des Lebens nicht mehr den Zweck, den Gott damit beabsichtigt hatte. Es ist dieser Zweck zwar in Gn 2 nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber doch wohl hinlänglich angedeutet. Das tut nun Gott nicht. Warum nicht? Das hatte seinen Grund in dem, was voraus geschehen war. Trotz des strengen Verbotes, vom Baume der Erkenntnis nicht zu essen, und der schweren Sanktion hatte der Mensch das Gebot übertreten. Dem war es also auch zuzutrauen, und zwar nach der ersten Sünde um so mehr, daß er trotz eines Verbotes auch nehme vom Baume des Lebens. Daher will Gott ihm jede Gelegenheit zur Übertretung eines solchen Verbotes vorwegnehmen; ebenso die Hoffnung, etwa auch jetzt noch, gegen den Willen Gottes durch die Frucht des Baumes des Lebens die Unsterblichkeit sich zu sichern. Mit der Möglichkeit, dem Tode zu entgehen, will Gott sagen, ist es immer vorbei. Im Gegensatz, in der hier das Leben zum Tode tritt, der nach dem tatsächlichen Verlauf der Begebenheiten kein vorzeitiger war und nach der Darstellung des biblischen Schriftstellers kein vorzeitiger sein wollte, liegt unseres Erachtens ein Moment, das auf die unbegrenzte Lebensdauer des Menschen hinweist. Diesen Gedanken legt auch noch ein Vergleich mit Gn 5, 5 nahe. Nach jener Stelle lebte Adam 930 Jahre. Ein Zeitraum, den man immerhin mit ʿolam = Ewigkeit nach dem hebräischen Sprachgebrauch bezeichnen könnte. Diese Lebenszeit kann aber Gn 3, 22 nicht gemeint sein, denn Gott will, daß durch die Unmöglichmachung, vom Baume des Lebens zu genießen, dem Menschen ewig zu leben versagt bleibe. Also muß hier eine längere Lebensdauer als 930 Jahre gemeint sein, was den Gedanken nahelegt, überhaupt an eine unbegrenzte Lebensdauer zu denken. So ist also Gn Kap. 2 und 3 der Tod wohl überhaupt als Strafe der Sünde bezeichnet. Die Evidenz ist allerdings aus dem Berichte allein nicht darzutun, aber man kann sagen, daß diese Erklärung im Lichte der späteren Offenbarung ihre Legitimität erlangt hat. Abgesehen von Gn Kap. 3 finden wir in den protokanonischen Büchern des Alten Testamentes keine Texte, welche bezeugen, daß der Tod überhaupt als Strafe der Sünde zu betrachten sei. Man beruft sich hierfür zwar auf Nm 16, 29. In Nm Kap. 16 wird die Bestrafung der Rotte Kores berichtet. Da sagte Moses: „Wenn diese sterben, wie alle Menschen sterben und von der Heimsuchung aller Menschen betroffen werden, so hat mich der Herr nicht gesandt.“ In dieser Stelle kommt es vor allem auf den Ausdruck pekudah an. Es unterliegt keinem Zweifel, daß pekudah an einigen Stellen der Bibel

die Bedeutung „Strafe" hat, z. B. Jes 10, 3; Jer 8, 12; 11, 23; Os 9, 7. Indes steht es hier parallel zu den Worten: „wenn sie, wie alle Menschen sterben", und so läßt sich nach dem Zusammenhange nur folgern, daß der Tod das natürliche Los der Menschen ist.

Ferner wird zum Beweise dafür, daß der Tod als Strafe der Sünde in Altisrael angesehen wurde, Nm 27, 3 angeführt. Wie Nm 27, 1 f. berichtet wird, traten die Töchter Salphaads zu Moses hin und sprachen: „Unser Vater ist in der Wüste gestorben; er gehörte aber nicht zur Rotte, die sich gegen Jahwe zusammen getan hatte mit der Rotte Kores, sondern er ist wegen seiner eigenen Sünde gestorben und hat keine Söhne hinterlassen." J. Koeberle[8]) meint, „daß es sich kaum bestreiten lasse, daß dem priesterlichen Erzähler in der Tat auch der natürliche Tod als Strafe der Sünde galt". Indes kann man hier an eine Sünde denken, deren sich ihr Vater bei irgendeiner Gelegenheit während der Wanderung Israels in der Wüste schuldig gemacht hatte; insbesondere käme die Empörung Israels zu Kades Barnea in Betracht, an der alle Israeliten über 20 Jahren mit Ausnahme von Josue und Kaleb Anteil genommen hatten. Zudem wollen die Töchter Salphaads besonders betonen, daß sich ihr Vater im Gegensatze zur Rotte Kores nicht an jener Auflehnung beteiligt hat, die ein so plötzliches Strafgericht zur Folge hatte und leicht den Grund dafür bieten konnte, seine Nachkommenschaft bei der Verteilung des Verheißungslandes unberücksichtigt zu lassen. Somit kann auch aus dieser Stelle nur gefolgert werden, daß der vorzeitige Tod Salphaads in der Wüste als Strafe für seine Sünde erfolgte, aber nicht, daß der Tod nach Ablauf der normalen Lebenszeit als eine Strafe der Sünde betrachtet wurde. C. Clemen hat also insofern recht, daß der Tod, wenn man von Gn Kap. 3 absieht, in den protokanonischen Büchern nicht ausdrücklich als Strafe der Sünde hingestellt wird. Indes indirekt kommt diese Wahrheit doch nicht undeutlich zum Ausdruck. Der Tod wird zu wiederholten Malen als allgemeines Menschenlos bezeichnet. Ferner tritt der Tod nach dem Berichte von Gn Kap. 3 mit dem ersten Menschen und zwar als Strafe für seine Sünde ein. Nach dem physischen Zusammenhang des Menschengeschlechtes, der im Alten Testamente dadurch klar zum Ausdruck kommt, daß Adam und Eva als dessen Stammeltern betrachtet werden, lag der Schluß wohl nahe, daß der Tod als Strafe der Sünde nicht nur dem Stammvater, sondern auch allen seinen Nachkommen gelte. In den deuterokanonischen Schriften wird mit Bezug auf Gn 3 ziemlich deutlich

[8]) Sünde und Gnade 333.

ausgesprochen, daß der Mensch auch dem Leibe nach zur Unsterblichkeit bestimmt war und daß der Tod eine Strafe der Sünde sei. So heißt es Sap 1, 12—14a: „Strebt nicht nach dem Tode durch den Irrweg eueres Lebens, und ziehet nicht das Verderben herbei durch die Werke euerer Hände. Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergange der Lebenden; denn zum Sein hat er alles erschaffen."

Sap 2, 23 f. lesen wir: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen, und ihn zum Bilde seines Wesens gemacht. Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen, und es erfahren ihn, die ihm angehören." Der Verfasser des Weisheitsbuches hat zwar in erster Linie die ewige Beglückung des Menschen im Auge, zu der Gott die Gerechten berufen hat, während die Gottlosen mit dem ewigen Tode bedroht werden; doch das Zurückgreifen auf Gn Kap. 3 mit dem Bemerken, daß der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt eingetreten sei, lehrt, daß der Verfasser auch den Tod des Leibes miteinbegreift und daß er denselben als Strafe für die Sünde der Stammeltern des Menschengeschlechtes betrachtet.

Dieselbe Anschauung finden wir beim Siraziden wiederholt ausgedrückt. So Sir 14, 17 (Vulg. 12): „Alles Fleisch wird alt wie ein Kleid, und es ist ein uraltes Gesetz: sie sollen sterben." Sir 25, 24: „Von der Frau kam der Anfang der Sünde und ihretwegen müssen wir alle sterben." In bezug auf den letzteren Text erkennt auch C. Clemen[9]) an, daß der Tod als Strafe der Sünde erscheint, aber er meint damit nicht die Sünde der Stammeltern des Menschengeschlechtes, sondern die Sünde ihrer Nachkommen. Er schreibt hierüber: „In den ersten Worten liegt die Lehre von der Erbsünde noch nicht; ebensowenig kann aber nach den letzten Eva nur als erste Sünderin gelten, um derenwillen ein für allemal der Tod als Strafe für die Sünde eingesetzt worden wäre. Vielmehr muß ihr Fall irgendwie als Ursache desjenigen ihrer Nachkommen gelten, ob durch ihr Beispiel oder durch einen ihnen vererbten Hang der Sünde, das ist freilich auch hier noch nicht entschieden." Deutlicher sagt er später: „Eva hat die Sünde in die Welt gebracht und somit auch den Tod als Strafe derselben, nicht ihrer Sünde, sondern derjenigen ihrer Nachkommen." Diese Erklärung fügt sich aber nicht gut ein in die Gesamtauffassung des Siraziden über die Folgen der Sünde der Vorfahren, von der er sagt, daß sie an den Nachkommen bestraft wird und zwar nicht deshalb, weil sie durch Nachahmung sündigen, sondern um ihrer selbst willen (Sir 23, 24 f.; 41, 5—10 [Vulg 8—13]; 47,

———

[9]) Die christliche Lehre von der Sünde I 169. 243.

20 [Vulg 22]). Ferner steht diese Auffassung nicht im Einklang mit der Stelle selbst. „Ihretwegen müssen wir alle sterben" heißt doch wohl nichts anderes als: durch ihre Schuld ist der Tod in die Welt gekommen und nicht: sie, die Eva, hat durch ihr böses Beispiel die Sünde der Nachkommen veranlaßt oder den Hang zur Sünde bewirkt und die Folge der persönlichen Sünden ist der Tod.

Ein Beweis dafür, daß der Tod im späteren Judentum als Strafe der Sünde Adams angesehen wurde, ergibt sich aus der apokryphen Literatur. Apok Baruch 23, 4 heißt es: „Quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos, qui gignerentur."

4 Esr 3, 7: „Et huic (Adamo) mandasti diligentiam unam tuam; et praeterivit eam et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius."

Man vgl. noch 4 Esr 7, 29; 14, 34. Diese Lehre findet sich auch im Talmud. Sifre 138b heißt es: „Söhne des ersten Menschen seid ihr, welcher den Tod als Strafe gebracht hat über euch und alle seine Nachkommen, welche kommen aus ihm bis ans Ende der Geschlechter." Die apokryphen Schriften des späteren Judentums geben uns jedenfalls einen Einblick, wie man die Schrift damals im mündlichen Unterricht erklärt hat. Gesetzt also, die Stellen der kanonischen Schriften würden an sich, rein philologisch betrachtet, einer mehrdeutigen Auffassung Raum geben, so würde die Tradition des Judentums hier die wertvolle Ergänzung bieten, in welchem Sinne die betreffenden Stellen zu verstehen sind.

Somit können wir diesen Punkt schließen mit dem Bemerken, daß die Stellen, welche im Alten Testamente den Tod überhaupt als Strafe der Sünde bezeichnen, nicht zahlreich sind; in den protokanonischen Büchern kommt nur Gn Kap. 3 allein in Betracht. In den deuterokanonischen Schriften sind diese Stellen zwar zahlreicher, doch behandeln sie dieses Thema zumeist nicht ausschließlich, aber immerhin muß man bekennen, daß den Verfassern der deuterokanonischen Schriften mit Rücksicht auf Gn Kap. 2 und 3, worauf sie sich beziehen, der Gedanke vorgeschwebt hat, daß der Tod als solcher und nicht der vorzeitige Tod nur als Strafe der Sünde anzusehen sei. Die Bedenken, welche aus diesen Stellen sich noch ergeben könnten, werden durch die Zeugnisse aus der jüdischen Überlieferung beseitigt.

B. Die Strafen im Jenseits.

Eine vollständige Klarstellung dieses Gegenstandes hätte eine Abhandlung über den Jenseitsglauben der Hebräer zur Voraussetzung.

Eine solche würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen. Das Vorhandensein des Jenseitsglaubens bei den Hebräern wird hier mit dem Hinweise auf jene Stellen erledigt, welche bezeugen, daß der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode bei ihnen von alters her geherrscht hat. Diese Stellen sind: Gn 25, 8; 37, 35; 49, 32; 1 Sm 28, 11—16; Jes 14, 9. 15 f.; Ez 32, 21; Koh 3, 21; 6, 6; 9, 5. 10. 12. 15; Sir 14, 16; 17, 27 f. Auf Grund dieses Glaubens finden sich im Alten Testamente auch Stellen, welche eine jenseitige Vergeltung im allgemeinen in Aussicht stellen (Koh 3, 17; 11, 9; 12, 14). Von einer Belohnung der Guten im jenseitigen Leben spricht Ps 72 (3), 23—26. Dort heißt es:

„Doch bin ich immerdar bei dir,
Du hast meine Rechte erfaßt.
Nach deinem Ratschlusse leitest du mich, Jahwe,
Und nachher wirst du mich in die Herrlichkeit aufnehmen.
Wen habe ich im Himmel neben dir?
Uud außer dich liebe ich nichts auf Erden,
Mag vergehen mein Fleisch und mein Herz.
Mein Anteil ist Jahwe auf ewig.“

In diesem Sinne sind wohl auch die Worte Jobs (Job 19, 25—28) zu verstehen, trotz der textlichen Schwierigkeiten, welche die Stelle enthält [10].

Schon der Gegensatz der Gottlosen zu den Frommen, von dem in der Schrift des AT. oft die Rede ist, legt den Gedanken nahe, daß auch von deren Schicksal im Jenseits wenigstens im allgemeinen eine Aussage sich vorfindet. Tatsächlich begegnen nicht wenige Stellen, die sich auf die Bestrafung der Sünder im Jenseits beziehen. Bei Jes 66, 24 spricht Jahwe: „Man wird hinausgehen und schauen die Leichname der Menschen, die treulos gegen mich (Jahwe) gewesen, ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen und sie werden ein Gegenstand des Abscheus sein für alles Fleisch“ (coll. Jdt 16, 20 f.). Von der Bestrafung im jenseitigen Leben sind auch die Worte Prv 8, 36 zu verstehen, wenn man sie mit dem vorausgehenden Texte im Zusammenhang erklärt. Deutlicher kommt die jenseitige Bestrafung der Bösen in den deuterokanonischen Schriften zum Ausdruck (Tob 3, 6; 2 Mkk 12, 43—45; Sap 3, 10; 4, 19; 5, 17—23; Sir 7, 36; 9, 11; 11, 26; 18, 24; 28, 6.

§ 8. Die Erbsünde.

In einer Abhandlung über die Sünde im Alten Testament würde es wohl als ein Mangel empfunden werden, wenn von der Erbsünde gar

10) Man vergleiche dazu Zeitschrift für katholische Theologie XXII (1898) 751; Zeitschrift für atl. Wissenschaft XXV (1905) 47—141.

nicht die Rede wäre. Hierbei schwebt uns natürlich nicht das peccatum originale originans vor, wie die Schule sich ausdrückt, sondern das peccatum originale originatum. Vom peccatum originale originans war im Vorausgehenden ja wiederholt die Rede, wenn auch nicht mit dem Gebrauch dieser Bezeichnung.

An dieser Stelle soll nun noch ein Wort über die Erbsünde, insofern diese als Sündenschuld nicht nur auf Adam, sondern auf allen seinen Nachkommen lastet, gesagt werden. Was enthält das Alte Testament darüber, daß die Sünde der Stammeltern des Menschengeschlechtes nicht nur ihre persönliche Sünde war, sondern zugleich auch Sünde all ihrer Nachkommen? Aus der vorausgehenden Darstellung ist ersichtlich geworden, daß das Alte Testament lehrt, daß alle Menschen vor Gott als Sünder dastehen und daß allen Menschen von Jugend auf eine starke Neigung zur Sünde innewohnt. Ferner erfahren wir, daß Leiden und Tod eine Strafe der Sünde sind, insbesondere wird der Tod als Strafe für die Sünde der Stammeltern betrachtet. Das Alte Testament lehrt hiermit, daß für die Sünde der Vorfahren auch die Nachkommen büßen müssen. Im mündlichen Unterricht ging man vielleicht noch etwas weiter und sagte auch, daß die Sünde der ersten Menschen als Sündenschuld ihren Nachkommen angerechnet wurde. In den Apokryphen finden wir nämlich Texte, welche dies klar aussprechen, wenn auch anderwärts wieder ein Schwanken zur Geltung kommt. So lesen wir IV Esr 7, 118: „Et tu quid fecisti Adam? si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus sed et nostrum, qui ex te advenimus.“

Apok. Baruch 48, 42 f. heißt es: „O quid fecisti Adam omnibus, qui a te geniti sunt! et quid dicetur Evae primae, quae serpenti obaudivit! quia haec tota multitudo ivit ad tormentum, neque est numerus eis, quos ignis devorat.“

So läßt sich zusammenfassend etwa sagen, daß das Alte Testament die Lehre von der Erbsünde in dem oben bezeichneten Sinn nicht enthält, aber alle Voraussetzungen zur Darstellung bringt, welche die Folgerung nahelegen, daß die Sünde der Stammeltern auch ihren Nachkommen als Sünde angerechnet wird, mithin wirklich und wahrhaft die Sünde aller Menschen ist. Diese Folgerung hat in voller Klarheit erst Paulus ausgesprochen, wenn er Röm 5, 12 schreibt: „Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt“, wobei wir es offen lassen, ob Paulus diese Folgerung zuerst gezogen hat, oder ob dies in den von ihm besuchten Rabbinerschulen bereits vorgetragen wurde.

2. Teil. Die Buße im Alten Testament.

Für Buße begegnet uns in der atl Literatur kein Wort. Der Begriff, welcher in der spätjüdischen Zeit hierfür in Verwendung kam, teschubah, kommt allerdings auch in der kanonischen Literatur vor, bezeichnet aber nicht Buße, sondern „Rückkehr, Wiederkehr" (1 Sm 7, 17; 2 Sm 11, 1; 3 Kg 20, 22. 26; 1 Chr 20, 1; 2 Chr 36, 10) und „Antwort, Erwiderung" (Job 21, 34; 34, 36). Indes ist die Sache sicher viel älter als das Wort. Als korrelativer Begriff zur Sünde, die wir als eine Abwendung von Gott bezeichnet haben, muß demnach Buße im allgemeinen die Rückkehr zu Gott beinhalten. In diesem Sinne nehmen wir das Wort, wenn wir von der Buße im Alten Testamente sprechen. Hierbei ist vor allem zu erörtern, ob im Alten Testamente die Voraussetzungen gegeben waren, die eine Rückkehr zu Gott als psychologisch möglich und angezeigt erscheinen lassen. Die Voraussetzungen hierfür sind: der Glaube an Gott, der durch die Sünde beleidigt wird. Ferner die durch den Glauben gewonnene Erkenntnis, daß Gott nach der Sünde sich wiederum versöhnen läßt. Im wesentlichen stützt sich also die Umkehr zu Gott auf dem Glauben an die Barmherzigkeit Gottes. Erst auf diesem Fundament kann der Wechsel der Gesinnung, welchen die Buße ihrer Natur nach in sich schließt, erwachsen. Wir haben demnach zuerst den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes aus der atl Literatur zu erweisen. Weil in derselben der Name für Buße fehlt, so müssen wir ferner jenen Worten unsere Aufmerksamkeit schenken, mit denen die biblischen Schriftsteller den psychologischen Prozeß bezeichneten, den wir gegenwärtig „Buße" nennen. Diese Untersuchung wird uns einen Einblick in das Wesen der Buße nach atl Auffassung gewähren.

Wie aus den Darlegungen über das Wesen der Buße sich ergibt, wurden im Alten Testament vom Büßer persönliche Leistungen verlangt, um die Vergebung der Sünden von Gott zu erlangen. Die persönlichen Leistungen erhielten aber eine Ergänzung und Vervollständigung durch die rituellen Sühnehandlungen im Gottesdienst. Sie hatten den Zweck, einerseits der bußfertigen Gesinnung äußerlich Ausdruck zu verleihen und dieselbe zu wecken und zu vervollkommnen, anderseits auf Gott Einfluß zu nehmen, um die Nachlassung der Schuld zu erwirken. Die Art der Wirksamkeit der persönlichen Leistungen des Büßers und der rituellen Sühnehandlungen bedarf einer ausführlichen Erörterung, um den Einblick ins Wesen der Buße im AT zu vervollständigen.

§ 1. Der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes.

Die grundlegende Voraussetzung für die reumütige Rückkehr des Sünders zu seinem Gotte bildet in jeder Religion der Glaube, daß Gott bereit ist, die Sünde zu vergeben. Diese Eigenschaft Gottes heißt „Barmherzigkeit". Daher haben wir vor allem zu zeigen, daß Altisrael Jahwe als Gott der Barmherzigkeit gekannt und verehrt hat. Direkte Zeugnisse für diese Anschauung finden wir allerdings erst seit der Zeit, nachdem der Stifter der alt Religion seine Wirksamkeit entfaltet hatte. Aber die Art und Weise, wie in den Urkunden, welche die nachpatriarchalische Zeit behandeln, der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes zum Ausdruck kommt, legen den Gedanken nahe, daß dieser Glaube keine völlige Neuheit war. So spricht Jahwe Ex 20, 6: „Ich übe Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied an denen, die mich lieben und meine Gebote halten." Und bei der Bundeserneuerung am Sinai betete Moses: „O Herr, barmherziger und gütiger Gott, langmütig und von großer Erbarmung und Treue, der du Barmherzigkeit übst bis ins tausendste Glied, der du vergibst Schuld, Sünde und Unrecht und nicht frei ausgehen läßt den Schuldigen" (Ex 34, 6 f.). Die Äußerungen machen in ihrer Unmittelbarkeit den Eindruck, daß dem Volke, vor dem sie getan werden, der Gedanke an einen barmherzigen Gott bereits vertraut war. Dieses Zeugnis kehrt auch in der späteren Literatur noch öfter fast wörtlich wieder (Nm 14, 18; Dt 5, 9; Jer 32, 18; Jo 2, 12; Jon 4, 2).

Die Propheten stützen ihre Ermahnungen zur Umkehr auf den allgemein verbreiteten Glauben, daß Jahwe den Reumütigen wiederum begnadigt. Joel 2, 12 heißt es: „Bekehret euch zum Herrn, euerem Gott, denn er ist gnädig und barmherzig, langmütig und von großer Erbarmung und hat keine Lust am Bösen" (vgl. Jon 4, 2). Sehr oft findet dieser Glaube in den Weisheitsbüchern, besonders in den Psalmen, die als Glaubensbekenntnis sowohl der Gemeinde wie der einzelnen gelten können, seinen entsprechenden Ausdruck. Ps 24 (5), 6 f. heißt es: „Gedenke deiner Erbarmungen, o Herr, und deiner Gnadenerweise, sie sind von Ewigkeit her. Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend und meiner Vergehungen, nach deiner Huld denke an mich um deiner Güte willen."

Ps 85 (6), 5: „Du, o Herr, bist gütig und bereitwillig zum Vergeben und von großer Erbarmung gegen alle, welche dich anrufen." Vgl. noch Ps 85 (6), 15; 102 (3), 8; 110 (11), 4; 129 (30), 7; 144 (5), 8. Zahlreich sind die Belege für diesen Glauben in der nachexilischen Literatur (Dn 9, 9; Tob 3, 12 f.; Sir 2, 11; 17, 24 [Vulg 20]; 29, 18. 20; Sap 11, 23 [Vulg 24]; 12, 18). Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß in Altisrael die Grundlage für die Buße, d. h. die Besserung des Lebens theoretisch gegeben war.

§ 2. Das Wesen der Buße.

Um das Wesen der Buße richtig aufzufassen, müssen wir vor allem die Ausdrücke in der atl Bildersprache kennenlernen, die den Wechsel im äußeren Verhalten und im Innenleben bezeichnen, der für die Wiederbegnadigung des Sünders vorausgesetzt und gefordert wird. Die Sünde als Beleidigung Gottes schloß nach Auffassung der atl Schriftsteller eine Abkehr von ihm in sich. Nur unter dieser Voraussetzung werden die Ausdrücke verständlich, welche sie verwendeten, um die Aussöhnung des Sünders mit Gott zu bezeichnen. Sie gebrauchten hierfür: „Gott suchen“ Dt 4, 29; 2 Sm 12, 16; Jes 26, 16 und oft bei den Propheten und in der Weisheitsliteratur. Ferner „sein Herz auf Jahwe hinrichten“ (1 Sm 7, 3), „zu Herzen nehmen“ (Jes 57, 11; Jer 12, 11; Mal 2, 2). „Zu Jahwe zurückkehren“ (Dt 4, 30; 30, 2; 1 Sm 7, 3 und oft). Öfter wird dieser letzte Ausdruck noch des näheren bestimmt, indem gesagt wird, daß der Sünder vom „bösen Weg“, von der Sünde sich abwenden soll (Jer 18, 11; 25, 5; 26 [33], Ez 18, 21. 23; 33, 11), oder wie die Rückkehr beschaffen sein soll (Dt 4, 29; 30, 10; 1 Sm 7, 3; 3 Kg 8, 48; 4 Kg 23, 25; Jer 24, 7 und öfter).

Schon diese Ausdrücke würden es nahelegen, daß die atl Schriftsteller unter Buße nicht bloß eine Änderung des äußeren Verhaltens verstanden, sondern innere Umkehr, Sinnesänderung verlangten. Indes bei einem Volke, das über eine große Zahl ritueller Handlungen verfügte, welche den Zweck verfolgten, das durch die Sünde zerrüttete Verhältnis zwischen sich und seinem Gotte wiederherzustellen, und es in bezug auf die rein äußere Beschaffenheit der Gemeinde als solcher und ihrer Angehörigen auch ordneten, lag die Gefahr nahe, daß sie diesen Äußerlichkeiten eine Wirkung zuerkannten, die sich auch auf den Seelenzustand erstreckte, ohne Rücksicht auf die Gesinnung der daran Beteiligten. Um diesen falschen Wahn hintanzuhalten und keinen Zweifel darüber zu lassen, daß die Umkehr zu Gott vor allem eine innerliche, eine Herzens- und Willensänderung sein müsse, haben die atl Schriftsteller gegen den äußeren Kult mit einer Schärfe sich ausgesprochen, daß man ihre Worte oft in dem Sinne verstanden hat, als hätten sie den äußeren Kult und die rituellen Sühnmittel überhaupt abgelehnt. So führt Gott bei Jes 29, 13 Klage über die Veräußerung der Gottesverehrung und den Mangel innerer Einkehr: „Dieses Volk naht sich mir mit dem Munde und ehrt mich mit den Lippen, aber sein Herz ist weit von mir.“ Noch viel deutlicher spricht sich Os 5, 5 f. darüber aus, daß kultische Sühnehandlungen allein nicht genügen: „Israel und Ephraim werden straucheln ob ihrer Verschuldung und auch Juda wird hinstürzen mit ihnen. Dann

werden sie herbeieilen mit ihren Schaf- und Rinderherden, um Jahwe zu suchen, aber er ist weit weg von ihnen." In diesem Sinne heißt es auch Ps 50 (1), 18 f.: „Denn wenn du Schlachtopfer verlangtest, so würde ich sie geben, an Ganzopfern hast du kein Gefallen, ein Opfer vor Gott ist ein gebrochener Geist und ein zerknirschtes Herz wird Gott nicht verschmähen." Bei der öfteren Betonung, daß der Sünder von seinem bösen Wege sich abwenden müsse (siehe die oben angeführten Stellen und Pro 3, 7; 4, 7; 16, 17; Job 11, 14; 22, 23; Sir 17, 25 f.; 32 (5), 5; 38, 10), hätte leicht der Gedanke aufkommen können, daß eine Änderung im äußeren Wandel hinreiche, um von Gott die Verzeihung der Sünden zu erlangen. Auch dem suchten die atl Schriftsteller vorzubeugen. So lesen wir bei Jes 55, 7: „Der Gottlose verlasse seinen Weg und der Frevler seine Gedanken und er kehre zum Herrn zurück und er wird sich seiner erbarmen, denn er ist reich im Vergeben." Jer 2, 3 verlangt von dem Sünder die Beschneidung des Herzens (vgl. Dt 30, 6). Ezechiel fordert 18, 31: „Wendet euch ab von eueren Sünden und machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist." Und Joel 2, 13 verlangt vom sündigen Volke: „Zerreißet euere Herzen und nicht euere Kleider." Diese Mahnungen werden ihre Wirkung nicht verfehlt haben. Wie notwendig sie gewesen sein mögen, geht aus Sir 7, 8 f. hervor, wo er sich gegen solche wendet, die sagen: „Er (der Herr) wird auf die Menge meiner Gaben sehen." Und ebenso aus Sir 17, 25 f., wo er mahnt: „Wende dich zum Herrn und verlaß die Sünde, flehe vor ihm und vermindere den Anstoß. Kehre zum Allerhöchsten zurück und wende dich ab von der Ungerechtigkeit und hasse grimmig, was ein Greuel ist" (vgl. Sir 18, 20 f.; 21, 1). Dem Gesagten zufolge wird man nicht zweifeln dürfen, daß in Altisrael die Buße als Herz- und Willensänderung betrachtet wurde, also die Buße dem Wesen nach in der Hinkehr des Herzens zu Gott bestand. Wir werden im folgenden Paragraphen sehen, welche Akte die Buße umfaßte.

§ 3. Die persönlichen Leistungen des Büßers.

Überall, wo das Schuldbewußtsein zutage tritt, stellte sich das Bedürfnis der Sühne ein. So verschieden im einzelnen die Mittel, wodurch man die Gunst der Gottheit wieder zu erlangen hoffte, auch sein mögen, im allgemeinen können wir zwei Kategorien unterscheiden. Die erstere möchten wir als persönliche Leistungen, die letztere als rituelle Sühnehandlungen bezeichnen. Bevor wir zur Behandlung der Art und Weise, in der bei den Hebräern die Bußgesinnung sich kundgab und wodurch man die Wiederversöhnung herzustellen trachtete, übergehen, wollen

wir einen kurzen Überblick über die hierhergehörigen Anschauungen jener Völker bieten, die mit ihnen in nähere Berührung kamen. Aus dem alten Ägypten ist uns über die Art und Weise, wodurch man die Götter zu versöhnen trachtete, nur Weniges bekannt. Zweifellos ist es aber, wie wir im ersten Teile gezeigt haben, daß die alten Ägypter Schuldbewußtsein empfanden. Hiermit ist von vorneherein die Möglichkeit des Sühnebedürfnisses gegeben. Wie aber die alten Ägypter die Gottheit zu besänftigen trachteten und ihre Gunst wieder zu erlangen suchten, darüber geben die Quellen bis nun einen sehr spärlichen Aufschluß. Doch scheint im alten Ägypten der Glaube vorhanden gewesen zu sein, daß die Reinigung von der Sünde möglich ist. Dies erhellt aus zwei Pyramidentexten, in denen berichtet wird, daß „der Verstorbene mit dem Gotte Re in dem See von Earu sich badet und Horus und Toth ihn abtrocknen", und daß „die Göttin, welche den Strudeln von Elephantine vorsteht, den Verstorbenen mit vier Wasserkrügen reinigt" [1]). Bei einem Dichter des neuen Reiches lesen wir die Bitte zu seinem Gotte: „Strafe mich nicht wegen meiner vielen Sünden" [2]). Hieraus darf mit einigem Vorbehalt wohl gefolgert werden, daß Reuegebete und Waschungen zum Zwecke, die Götter zu versöhnen, üblich waren. Im übrigen machte aber der Ägypter in der alten Zeit von der Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit den Göttern gegenüber keinen Gebrauch. Aus den bisherigen Urkunden, die zugänglich gemacht worden sind, läßt sich nicht einmal ersehen, ob die Opfer, welche den Göttern dargebracht wurden, den Zweck der Sühne hatten. Bei den Beduinenstämmen Arabiens ist der Glaube vorhanden, daß die Sünde durch Reue und Sühnegaben gesühnt werden könne [3]). Hierin ist wohl alte religiöse Überlieferung zu erblicken. Reichlicheren Aufschluß über das Werk der Wiederversöhnung mit der Gottheit erhalten wir aus dem Zweiströmeland. Vor allem sei erwähnt, daß der Büßer in der babylonisch-assyrischen Literatur uns stets als Einzelperson begegnet [4]). Krankheit und Unglück in allen seinen Formen wurden als Strafe der Sünde betrachtet. Der Glaube an die Möglichkeit und Wirklichkeit des Nachlasses der Sündenstrafen sowie der Sünde finden sich häufig in den Gebeten ausgesprochen. Um die Vergebung der Sünde zu erlangen, eilte der Büßer zum Tempel und flehte mit Inbrunst, um die Gnade und Freundschaft der Gottheit wieder zu erlangen. In den Klageliedern (sigu) und Bußlitaneien gab er seiner bußfertigen Ge-

---

1) A. Erman, Die ägyptische Religion² 110.
2) Ebd. 99.
3) A. Musil, Arabia Petraea III 333 f.
4) W. Schrank, Babylonische Sühnriten 45 f.

sinnung Ausdruck. Um seine reumütige Gesinnung zu bekunden, legte er ein Sündenbekenntnis ab. In der Surpuserie IV 58 f. heißt es: „Die Tafel seiner (des Büßers) Sünden, seiner Übertretungen, seiner Missetaten, seiner Bannsprüche und Verwünschungen werden ins Wasser geworfen." Diese Tafel muß also eine Reihe von Sünden und Vergehen aufgezählt haben. Die Tafel wurde vom Büßer — wenn auch nicht verfaßt — so doch bei der Sühnehandlung vorgelegt, vielleicht auch vorgelesen als Sündenbekenntnis. Dasselbe hatte sowohl privaten als auch, wenn der König Büßer war, öfter offiziellen, sakralpolitischen Charakter. Der Büßer faßt auch den Vorsatz, künftighin der Gottheit zu dienen. So heißt es in einem Beschwörungshymnus an Marduk: „Ich will gottesfürchtig sein, Bosheit nicht an mir haben, die Stätten des Lebens will ich aufsuchen . . . Gewaltiger Marduk, dir will ich unterwürfig dienen."

In einem Beschwörungsgebete an Nergal lesen wir: „Löse meine Sünde, [tilge] mein Vergehen, der Grimm des Herzens deiner Gottheit werde ausgelöscht. Deine Größe will ich verkünden, [unterwürfig] dir dienen."

Weil aber der Büßer sich bewußt ist, daß er sein Herz ohne Hilfe der Gottheit nicht so beherrschen kann, um von der Sünde frei zu bleiben, darum fleht er in einem Gebete an Marduk:

„Lege Wahrheit in meinen Mund;
Laß gute Gedanken in meinem Herzen sein!" [5])

Wenn am Schlusse der Hymnen der Büßer verspricht, seinen Gott zu preisen, so wird man dies Gelöbnis trotz der Verschwommenheit und Weite der Bedeutung im Hinblick auf konkretere Ausdrücke dahin deuten dürfen, daß er sich in Hinkunft befleißen wird, ihm treu zu dienen [6]).

Damit glaubte aber der Büßer noch nicht genug getan zu haben, um seine Reue zu bekunden. Zu diesem Zwecke unterzog er sich auch Handlungen, die seiner Gesinnung sichtlichen Ausdruck verleihen sollten. Er fastete, weinte, verzichtete auf Freuden und Feste und verdemütigte sich vor der Gottheit. So heißt es in einem Klagelied: „Speisen aß ich nicht, Weinen war mein Brot, . . . Tränen war mein Getränk." In einem anderen Lied sagt der Büßer: „An dem Feste, das ich feiern wollte, beteiligte ich mich nicht; Jauchzen halte ich zurück . . . Von Schönem und Freude des Lebens bin ich ausgeschlossen. Meine Augen sind versiegelt, ich sehe nichts an, richte sie nicht hoch über den Erd-

5) Vgl. Biblische Zeitschrift VIII (1910) 345.
6) W. Schrank, Babylonische Sühnriten 55—57.

boden“ [7]). Bei der rituellen Sühne war es üblich, daß der Büßer außerdem noch gewisse Handlungen vornahm, die seinen demütigen Sinn bekundeten. So warf er sich vor der Gottheit zu Boden und kniete auf einen Bußschemel. Endlich suchte er durch Vornahme von Waschungen, Emporhalten von Sühnegeräten, durch Geschenke und Opfer die Gunst der Gottheit wieder zu erlangen [8]). Dem Gesagten zufolge dürfte die Äußerung A. Jeremias': „Buße im Sinne von Sündenerkenntnis Reue, Gelübde der Besserung kennen die babylonischen Bußpsalmen nicht“ einer Verbesserung bedürfen [9]), wenn man die andere Gebets- und Hymnenliteratur zur Erklärung heranzieht. Ebenso scheint uns W. Caspari [10]) nicht das Richtige zu treffen, wenn er sagt, daß der Babylonier nicht imstande war, die Sünde auf dem Gebiete des Personenlebens zu fassen und er nichts davon wußte, daß die Sünde mit ihm verwachsen sei.

Wenn W. Schrank [11]) hinsichtlich der rituellen Sühnehandlungen der Babylonier bemerkt, daß dieselben dahin zielten, den augenblicklichen, realen, dinglichen Zustand des Menschen zu ändern, ihn physisch und kultisch normal zu machen, so wird dagegen nichts einzuwenden sein, wenn zugegeben wird, daß er sich auch im ethischen Sinn als Sünder betrachten konnte, woran man im Hinblick auf die in seinen Gebeten zum Ausdruck gebrachten Gedanken wohl nicht zweifeln kann.

Feste Satzungen, wie die Wiederversöhnung mit Gott zu erreichen sei, gab es in Altisrael allerdings nicht, wenn man von den kultischen Sühnemitteln absieht. Indes besagt dies nicht, daß eine Kenntnis hiervon gänzlich fehlte. Im Gegenteil. Die alttestamentliche Literatur ist reich an Hinweisen darauf, was von seiten des Menschen erfordert wird, um von Gott die Vergebung der Sünden zu erlangen. In erster Linie wird zur Wiederversöhnung die Einkehr in sich selbst verlangt. „Wenn sie gesündigt wider dich,“ so spricht Salomo in seinem Gebete bei der Tempelweihe, „es ist kein Mensch, der nicht fehlt — und du ihnen zürnst und sie an den Feind auslieferst und sie gefangen fortschleppst in Feindesland fern oder nah, und sie halten im Exil Einkehr in sich selbst und bekehren sich in flehentlichem Gebet zu dir, indem sie sprechen: Wir haben gesündigt, Unrecht getan und gefrevelt, und kehren zu dir zurück

---

7) Biblische Zeitschrift VIII (1910) 344.
8) W. Schrank, ebd. 58—65.
9) Monotheistische Strömungen in der babylonischen Religion 35.
10) Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen 82.
11) Babylonische Sühnriten 98.

aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele . . . so wirst du erhören ihr Gebet und ihr Flehen und ihnen Recht schaffen“ (3 Kg 8, 46—50).

Die Einkehr in sich selbst hat zur Folge, daß der Sünder an sein früheres Glück sich erinnert und von Sehnsucht darnach erfaßt wird. Darum heißt es bei Os 2, 8 f. vom sündigen Israel: „Sieh', ich will deinen Weg mit Dornen umzäunen und eine Mauer aufrichten, auf daß du deine Pfade nicht mehr findest. Du wirst hinter deinen Buhlen herlaufen und sie nicht einholen, suchen und sie nicht finden. Alsdann wirst du sagen: Ich will mich aufmachen und zu meinem ersten Mann zurückkehren, denn besser erging es mir damals als jetzt.“

Diese Sehnsucht wird genährt und zur Tat angeeifert mit dem Hinweis auf die verzeihende Liebe Jahwes, der unter jenen wohnt, welche zerknirschten Herzens sind, um den Geist der Demütigen und das Herz der Zerknirschten zu beleben (Jes 57, 15). „Der nicht geringachtet einen gebrochenen Geist und ein zerknirschtes Herz“ (Ps 50 [1], 19). So wendet sich dann der Sünder im reumütigen Gebet um Vergebung der Schuld an Gott, wovon die prophetische und poetische Literatur so erhebende Beispiele uns bietet.

Zwar tritt in diesen Gebeten die Klage über die Sündennot nicht vollkommen zurück, wenn es z. B. Ps 6, 7 f. heißt: „Ich bin matt vom Seufzen; ich mache schwimmen jede Nacht mein Bett, mit meinen Tränen netze ich mein Lager. Matt ist vor Gram mein Auge, blöde ob all meiner Trübsal“ (Ps 31 [2] 3 f.; 37 [8], 3—14), aber es verbindet sich damit inniges Gottvertrauen und der sündige Mensch erhebt sich zu wahrer, sittlicher Reue. So lesen wir Mich 7, 7—10: „Ich aber will nach Jahwe ausschauen, will Harren auf den Gott meines Heils, mein Gott wird mich erhören. Freu dich nicht, meine Feindin, über mich, wenn ich gefallen bin, so stehe ich (wieder) auf; wenn ich in Finsternis sitze, so ist Jahwe mein Licht. Den Zorn Jahwes will ich tragen, denn ich habe wider ihn gesündigt, bis daß er meine Sache führt und mein Recht vertritt, mich ans Licht führt, daß ich seine Gerechtigkeit schaue.“ Und in Ps 24 (5), 11 spricht der Sünder: „Um deines Namens willen, Jahwe, vergib meine Schuld, denn sie ist groß.“ Und ebendort V. 18: „Mach' ein Ende meiner Not und Trübsal und verzeihe alle meine Sünden.“ In besonders ergreifender Weise kommt der Seelenschmerz über die Gott zugefügte Beleidigung in Ps 50 (1), 3 f. 9. 11 f.; 85 (6), 3. 5; 129 (30), 1—4 zum Ausdruck. Außer den Akten des gläubigen Vertrauens und aufrichtiger Sinnesänderung war nach der Lehre der atl Schriftsteller bei gewissen Gelegenheiten wenigstens eine Art Sündenbekenntnis geboten. So war ein solches vorgeschrieben bei der Darbringung des

Sündopfers einer Privatperson (Lv 5, 1—4) und beim Schuldopfer (Nm 5, 7). Beispiele, daß man zur Erlangung der Wiederversöhnung mit Gott seine Sünden bekennen müsse, bieten die atl Schriftsteller in größerer Anzahl. So berichtet die Geschichte vom König Saul, daß er seine Sünde vor Samuel bekannte (1 Sm 15, 24), von David, daß er vor Nathan seine Sünde eingestand (2 Sm 12, 13); später tat David das gleiche, als er nach Vornahme der Volkszählung in sich ging (2 Sm 24, 10). Doch nicht nur von Einzelpersonen wird uns ein Sündenbekenntnis berichtet, sondern von der gesamten religiösen Gemeinschaft. So bekannte am jährlichen Versöhnungsfeste der Hohepriester im Namen des Volkes dessen Sünden (Lv 16, 21). Ein solches Bekenntnis im Namen des ganzen Volkes legten der Prophet Daniel (Dn 9, 4—20), Esdras und Nehemias ab (Esr 9, 6—11; Neh 1, 6—8); ja letzterer forderte das Volk sogar auf, seine Sünden zu bekennen (Neh 9, 3). Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn in den Lehrbüchern des Alten Testamentes das Bekenntnis schlechthin als Bedingung zur Erlangung der Sündenvergebung hingestellt wird. „Bekennen muß ich meine Schuld, mich grämen ob meiner Sünde," sagt der Psalmist (Ps 37 (8), 19. Prv 28, 13 heißt es: „Wer seine Sünde zudeckt, dem wird es nicht gut gehen, wer sie aber bekennt und verläßt, wird Gnade finden." Der Wille, die Sünde in Hinkunft zu meiden und die von Gott verhängten Strafen und Leiden zur Sühne dafür zu tragen, läßt sich in den Mahnungen und Gebeten um Vergebung der Schuld nicht selten deutlich genug erkennen. Os 14, 3 schreibt: „Erwägt bei euch die Worte und bekehret euch zum Herrn und flehet zu ihm: Nimm hinweg all' unsere Sündenschuld und sei wieder gut und wir wollen den Lobpreis unserer Lippen dir darbringen."

Mich 7, 9 heißt es: „Ich will den Zorn Jahwes tragen, denn wider ihn habe ich gesündigt."

Ps 33 (4), 15: „Laß ab vom Bösen und tue das Gute, suche den Frieden und jage ihm nach."

Ps 142 (43), 10: „Lehre mich tun deinen Willen, denn du bist mein Gott, Jahwe."

Sir 21, 1: „(Mein) Sohn, wenn du Sünde getan hast, tue es nicht wieder und wegen deiner früheren bete."

Es ist in der Natur des Menschen begründet, daß die Gesinnung und Stimmung des Herzens infolge eines natürlichen Dranges äußere Ausdrucksmittel suchen, welche diese kundgeben. Aus diesem Grunde finden wir allenthalben der sinnlichen Wahrnehmung unterworfene Sinnbilder und Handlungen, welche die Zerknirschung und Reue, mit

einem Worte die innere Umkehr äußerlich zur Darstellung bringen sollten. Die Hebräer bildeten hierin keine Ausnahme. Um die Bußgesinnung zu bekunden, legte man Trauerkleider an. Als der König Achab die strafende Mahnung des Propheten Elias angehört hatte (3 Kg 21, 21—7), zerriß er seine Kleider, legte ein härenes Gewand an, fastete und schlief im Bußgewande und ging allein umher. Und der Prophet Joel ermahnt die Priester als Stellvertreter Jahwes, durch Anlegung des Bußgewandes und durch Fasten, Weinen und Abhaltung einer öffentlichen Versammlung im Heiligtum die innere Umkehr kundzugeben. „Umgürtet euch und klagt, ihr Priester, und jammert, ihr Diener des Altars, kommet und übernachtet im Trauergewande, ihr Diener meines Gottes, denn hinweggenommen ist vom Hause eueres Gottes Speise- und Trankopfer. Weihet ein Fasten und versammelt durch lautes Rufen die Greise, ja alle Bewohner des Landes beim Hause eueres Gottes und flehet zum Herrn.

Stoßt in die Posaune zu Sion, weihet ein Fasten und ruft zur Versammlung. Versammelt das Volk, heiligt die Gemeinde, vereinigt die Greise und ruft zusammen die Kinder und Säuglinge, der Bräutigam verlasse seine Kammer und die Braut ihr Gemach. Zwischen Vorhof und Altar sollen weinen die Priester, die Diener des Herrn, und beten: Schone, Herr, deines Volkes, überliefere dein Erbe nicht der Schande, daß die Heiden über es herrschen, damit man nicht sage unter den Völkern: Wo ist dein Gott" (Joel 1, 13 f.; 2, 15).

Die Sitte, die innere Umkehr durch äußere Akte zu bekunden, reicht in Israel sicher in die Zeit der vorprophetischen Schriftsteller zurück. Von David wird 2 Sm 12, 16 f. 22 berichtet, daß er fastete und weinte, sich zurückzog und auf der Erde lag, um vom Herrn die Vergebung seiner Sünden zu erlangen. Nach 1 Sm 7, 6 schöpften die Israeliten Wasser und gossen es vor dem Herrn aus und fasteten einen Tag lang, um den Herrn zu versöhnen.

Schon im Gesetze werden die Israeliten aufgefordert, ihrer Sünden wegen sich zu kasteien. Lv 16, 29; Nm 29, 7: „Dies soll eine immerdar geltende Satzung unter euch sein: am zehnten Tage des siebten Monats sollt ihr euch wehe tun."

Die religiöse Verflachung, welche durch das Beispiel der Völker, mit denen Israel in Verkehr trat, wesentlich gefördert wurde, leistete einer Auffassung Vorschub, die in den äußeren Akten die Hauptsache erblickte. Deswegen sind die prophetischen Schriftsteller bei aller Anerkennung dieser äußeren Handlungen stets bemüht, darauf hinzuwirken, daß das Volk denselben nicht einen Wert beimesse, den sie nicht besitzen.

Die Hauptsache ist und bleibt nach ihrer Auffassung die innere Umkehr und demzufolge ein Wandeln nach den Satzungen des Herrn. So eifert Jesaias gegen das Fasten, welches von innerer Sinnesänderung losgeschält ist, wenn er schreibt: „Ist denn das ein Fasten, wie ich es haben will, daß man sich kasteie, daß man den Kopf wie ein Schilfrohr hin- und herbewege und sich auf Sack und Asche lege? Soll man dies ein Fasten und Jahwe einen wohlgefälligen Tag nennen? Nein, das ist ein Fasten, wie ich es haben will: grausame Fesseln aufmachen, gewaltsame Bande sprengen, Mißhandelte freilassen und jegliches Joch zerbrechen. Ja, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und arme Obdachlose mit nach Hause nimmst, daß du den Nackten, den du erblickst, bedeckst und dich von deinem (hilfsbedürftigen) Mitmenschen nicht zurückziehst" Jes 58, 5—8).

Und Joel 2, 12 f. mahnt: „Bekehret euch zu mir, spricht der Herr, aus ganzem Herzen, durch Fasten, Weinen und Wehklagen. Zerreißet euere Herzen, aber nicht euere Kleider."

Daß diese Gefahr der Veräußerlichung des religiösen Lebens und auch der Bekehrung nicht so leicht überwunden wurde, dafür finden wir in der nachexilischen Zeit bei Zacharias und Sirach noch beredte Zeugnisse. Nach Zach 7, 4 f. erging das Wort des Herrn durch Zacharias an das Volk: „Sage zu dem gesamten Volke des Landes und zu den Priestern also: Wenn ihr gefastet und geklagt habt im fünften und siebenten Monat, habt ihr da mir gefastet?" V. 9 f.: „So spricht der Herr der Heerscharen: Seid gerecht im Rechtsprechen und erweiset einander Liebe und Barmherzigkeit! Bedrücket nicht die Witwen und Waisen, noch die Fremden und Armen und sinnet in euerem Herzen nichts Böses widereinander."

Sir 34 (31), 30 f. heißt es: „Wer sich nach Berührung eines Toten wäscht und ihn wieder berührt, was hat der von seinem Waschen? So ist's mit dem Menschen, der wegen seiner Sünden fastet und immer wieder dasselbe tut. Wer wird auf sein Gebet hören und was hat er von seiner Kasteiung?"

§ 4. Sühneriten.

Wie wir oben gesehen haben, waren bei den Babyloniern rituelle Handlungen in Übung, welche im Beisein des Kultuspersonals vorgenommen wurden, um die Wiederversöhnung des Sünders bzw. Büßers mit der Gottheit zu erwirken. Diese Sitte war auch sonst weit verbreitet. Es wäre daher auffallend, würden wir in der Religion Altisraels nichts Derartiges finden. Es soll hier nicht die Rede sein von jenen Reinigungs-

riten, die zur Behebung der physischen Unreinigkeit im mosaischen Gesetze angeordnet wurden, sondern nur von denjenigen, deren Zweck es war, die Sünde vom Volke oder von den einzelnen zu entfernen. Eine rituelle Sühnefeier, die sich aber auf das ganze Volk bezog, war die Paschafeier (Ex 12, 1—13. 21—23. 43—51). Auf den Charakter dieser Feier als Sühnehandlung deutet wohl der Umstand hin, daß das Blut des geschlachteten Lammes an die Türpfosten gestrichen wurde, um den Würgengel von Israels Erstgeburt fernzuhalten.

Eine offizielle Sühnefeier für das ganze Volk mit Einschluß des Priestertums war das große Versöhnungsfest (Lv 16, 2—34).

1 Sm 7, 6 wird erzählt, daß die Israeliten auf Anordnung Samuels zu Maspha sich sammelten und Wasser schöpften und es vor dem Herrn ausgossen. Ob es sich hierbei um einen rituellen Sühneakt handelte, ist angesichts der Kürze des Berichtes nicht festzustellen. In Anbetracht dessen, daß Wasser bei den Reinigungszeremonien eine große Rolle spielte, wäre man zu einer bejahenden Antwort geneigt. Vor allem bildete aber bei den Hebräern das Opfer die bevorzugte Sühnehandlung. Nicht nur bei den Jahresfesten für die Gemeinde, sondern auch im Privatleben nahm das Opfer einen breiten Raum ein. Von den Opferarten, welche bei den Hebräern in Übung waren, hatten die Schuld- und Sündopfer ausschließlich den Zweck, den Menschen mit Gott zu versöhnen. Dieser fehlte aber auch bei den anderen blutigen Opfern nicht ganz und gar, was aus dem Ritus derselben mit Recht gefolgert werden darf. Die dem Opfer innewohnende Idee der Sühne kommt in den Schriften des Alten Bundes, auch wenn wir von jenen Teilen, die ausschließlich den Opferkult zum Gegenstand haben, absehen, deutlich zum Ausdruck. Dt 21, 1—9 wird angeordnet, daß für die Tötung eines Menschen, wenn der Täter unbekannt ist, die Ältesten der nächstliegenden Stadt, wo der Leichnam gefunden worden ist, eine junge Kuh, die noch nicht am Joche gezogen und gepflügt hat, nehmen und schlachten sollen zur Sühne des begangenen Verbrechens.

1 Sm 3, 14 spricht der Herr: „Darum habe ich dem Hause Heli geschworen, daß die Missetat seines Hauses nicht gesühnt werde durch Opfer und Gaben bis in die Ewigkeit." Als David von Saul verfolgt wurde und letzterer in die Gewalt Davids geriet, ohne daß dessen Leibwache es merkte, da sprach er zu Saul: „Warum verfolgt mein Herr seinen Knecht? Was habe ich denn getan? Und wo ist Böses in meiner Hand? Und nun höre denn, mein Herr, der König, die Worte seines Knechtes: Wenn Jahwe dich aufgestachelt hat, so steige der Geruch eines Speiseopfers empor." Daß durch die Opfer die Sünden gesühnt

werden, ergibt sich klar und deutlich aus den Mahnungen der Propheten, die das falsche Vertrauen auf die Opfer rügten oder den Mißbrauch derselben geißelten. So schreibt Os 8, 11. 13: „Wahrlich viele Sündopferaltäre hat Ephraim aufgebaut, aber die Altäre sind ihm zur Sünde geworden. Wohl opfern sie (die Bewohner des Nordreichs) meine Lieblingsopfer und schmausen Opferfleisch, doch findet Jahwe keinen Gefallen daran. Er wird nunmehr gedenken ihrer Sündenschuld und rächen ihre Missetaten, zurückkehren müssen sie nach Ägypten."

Mich 6, 6—8: „Womit soll ich Jahwe entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern ihm entgegenkommen? Gefallen dem Herrn Tausende von Widdern, unzählige Bäche Oels? Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Missetat hingeben, meine Leibesfrucht für die Sünde meiner Seele?" Mag man über das Alter der verschiedenen Opferarten wie immer denken, eines wird sich nicht leugnen lassen, daß dem Opfer als solchem schon von den ältesten Zeiten an die Idee der Sühne zugrunde lag. Ein Beweis hierfür mag auch darin erblickt werden, daß es im Talmud heißt: „Sünd- und Schuldopfer wegen gewiß begangener Sünden schaffen Sühnung" [1]).

§ 5. Die Wirksamkeit der persönlichen Handlungen des Büßers und der Sühneriten.

Wenn wir jene Stellen bei den Schriftstellern des Alten Bundes lesen, in denen sie zur Umkehr mahnen und die Bedingungen ins Auge fassen, unter denen sie dem Volke und dem einzelnen die Vergebung der Schuld in Aussicht stellen, so gewinnt man öfter den Eindruck, als ob es deren Ansicht gewesen wäre, die Vergebung der Sünde würde durch die persönlichen Leistungen des Büßers erwirkt. In dieser Auffassung kann man noch bestärkt werden durch die entschiedene Stellungnahme der Propheten gegen die Überschätzung der Wirksamkeit der Sühneriten. In dieser Hinsicht hatten die Propheten fortwährend gegen die Veräußerlichung einen harten und schweren Kampf zu führen. Daher mag es auch kommen, daß sie die persönlichen Leistungen des Büßers, besonders die inneren Akte des Glaubens, der Hoffnung, Liebe und Reue in einer Art und Weise betonen, daß es den Anschein hat, als ob sie diese als Wirkursache der Versöhnung betrachteten. Indes lag ihnen diese Auffassung fern. Aus den Äußerungen der Propheten und den Gebeten der Psalmisten klingt deutlich der Gedanke durch, daß Jahwe

[1]) II. Seder, V. Traktat Joma ed. Beer und Holtzmann 71.

der einzige und alleinige Urheber der Sündenvergebung ist. Die persönlichen Leistungen des Büßers und die Sühneriten haben nur die Aufgabe, jene Herzens- und Willensbeschaffenheit zu bekunden und zu erwirken, die Jahwe fordert, um die Gemeinde und den einzelnen wieder in Gnaden aufzunehmen. Im übrigen aber gilt das Gesetz, das der Herr schon Moses gegenüber verkündet: „Ich bin gnädig, gegen wen ich gnädig sein will, und ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will" (Ex 33, 19). Die Reinigung von der Sünde ist nach der Anschauung der atl Schriftsteller ausschließlich das Werk Jahwes. Nachdem Jesaias die Bewohner Jerusalems aufgefordert hat, ihren Lebenswandel zu ändern, fährt er fort 1, 18: „Dann kommet und wir wollen rechten, spricht der Herr, wenn euere Sünden rot wären wie Karmosin, so werden sie weiß werden wie Schnee, wenn sie rot wären wie Purpur, werden sie weiß werden wie Wolle."

Jes 43, 25 f. heißt es: „Ich bin es, der deine Treulosigkeit tilgt, ich gedenke nicht mehr deiner Sünden."

Ez 36, 25 spricht der Herr: „Ich will reines Wasser über euch ausgießen und ihr werdet rein werden von allen eueren Unreinigkeiten und ich will euch freimachen von allen Götzengreueln. Ein neues Herz und einen neuen Geist will ich euch geben; das Herz von Stein werde ich entfernen aus euerem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben." Vgl. noch Ez 37, 23; 39, 29.

Mich 7, 18 f. richtet das Volk auf mit Worten: „Wer ist ein Gott wie du, der die Schuld erläßt und die Sünde vergibt dem Reste seines Eigentums, der nicht auf immer seinen Zorn festhält, sondern an Güte Gefallen hat? Er wird sich unser wieder erbarmen und unsere Schuld unter die Füße treten und all' unsere Sünden in die Tiefe des Meeres werfen."

Daß Jahwe es ist, der um seiner selbst willen dem Sünder vergibt, findet in der Sammlung der heiligen Lieder beredten Ausdruck.

Ps 24 (5), 11 heißt es: „Um deines Namens willen, Jahwe, vergib meine Schuld, denn sie ist groß."

Ps 50 (1), 3 f. betet der Büßer: „Sei mir gnädig, Jahwe, ob deiner Huld, gemäß deiner Barmherzigkeit tilge meine Schuld. Wasche mich rein von meiner Missetat, von meiner Sünde reinige mich."

Ps 78 (9), 9: „Verzeihe uns unsere Sünden um deines Namens willen."

102 (3), 2 f.: „Preise meine Seele Jahwe und vergiß nicht all' seiner Wohltaten, ihn, der all' deine Schuld verzieh, der alle deine Gebrechen heilte."

Ps 129 (30), 4: „Bei dir ist Vergebung um deines Namens willen"[2]).

Die zahlreichen Bitten um Vergebung der Sünde, die uns im Psalter allenthalben begegnen, sie spiegeln die Gedanken wider, die man in Altisrael über die Wirkursache, den Urheber der Rechtfertigung sich gemacht hat. Und gerade diese heiligen Gesänge waren für die Zeit, in der es an Gelegenheit zu einem geregelten, schulgemäßen Unterricht mangelte, ein überaus geeignetes Mittel, diesem Glauben allgemeine Verbreitung zu sichern. Denn diese Gesänge erschollen auf den Triften der Hirten, den Äckern des Landmannes und in den Gängen der Weinberge, im Zelt des Wanderers, im Hause des Ackerbauers und im Palaste der Vornehmen des Volkes. So ist die Annahme wohl berechtigt, daß im Laufe der Zeit die Anschauung der Lehrer Israels, daß Jahwe der einzige Urheber der Sündenvergebung sei, Gemeingut des Volkes geworden ist. Zum Belege hierfür können wir auch auf den Talmud verweisen, wo im Traktat Joma VIII 8 a neben den Riten des Versöhnungstages auch die Buße zur Versöhnung gefordert wird, womit aber zunächst nur die äußere Aussöhnung des Volkes und des einzelnen, insofern sie der Kultgemeinde angehören, gemeint ist, welche ohne Sühneriten und Buße je nach Art der Sünden nicht erfolgen kann. Als Urheber der Sündenvergebung wird auch im Talmud Joma VIII 9 d Gott angesehen, wenn Rabbi Aqiba sagt: „Heil euch, ihr Israeliten. Von wem werde ihr gereinigt und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel." Nachdem er Ez 36, 25 zitiert hat, fährt er fort: Die mikve (Hoffnung) Israels ist Jahwe. Und was ist es mit der mikve? Sie reinigt die Unreinen. So reinigt der Heilige — gebenedeit sei er! Israel.

Und zwar handelte es sich nach altisraelitischer Auffassung um eine wirkliche Tilgung der Sündenschuld, nicht bloß um ein Übersehen, eine Unsichtbarmachung der Sünde von seiten Gottes, wie nicht selten behauptet wird (vgl. Bennewitz, Die Sünde im alten Israel 258 und andere). Dafür sprechen die Ausdrücke, die in der Keilschriftliteratur für die Versöhnung des Sünders begegnen. Dies bezeugen auch die in der Bibel für Aussöhnung des Menschen mit Gott gewählten Verba, die mit ganz wenigen Ausnahmen — es kommen deren 23 hierfür vor — eine wirkliche Vergebung der Sündenschuld bezeichnen.

---

[2]) Vgl. hierzu Pastor bonus XXV (1915) 52—58.

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,60
2. Derselbe, Kirche und Papsttum – eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,60
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 1,20
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,60
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,60
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,60
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. —,60
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,20

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,60
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,60
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,60
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,20
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,60
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,20
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,20

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,20
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,60
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,20
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,60
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,20

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,20
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,60
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,60
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,60
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,60
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,20
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,60
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,60
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,20

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,20
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,20
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 1,20
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,20
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,60
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,60